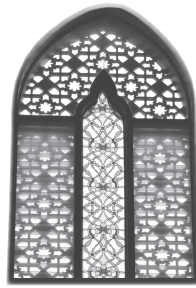
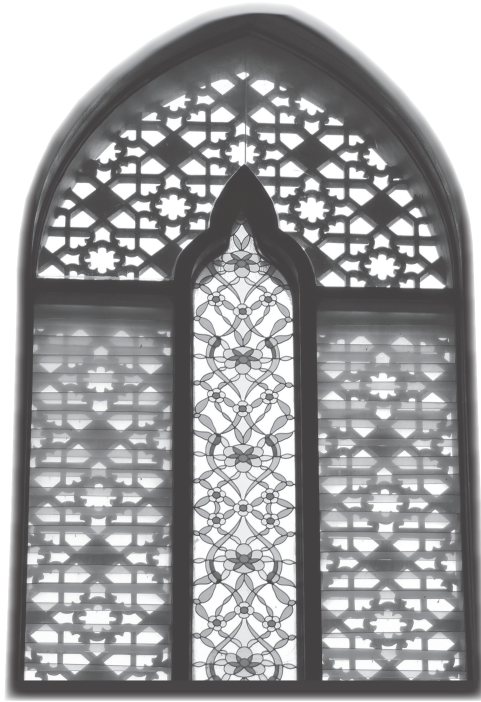
Foreword

Arskal Salim

MOZAIK KAJIAN ISLAM DI INDONESIA

Arhanuddin Salim • Nova E. Muhammad
Iksan Kamil Sahri • Syahbudi Rahim
Muzaiyanah • Saparudin

Introduction

Greg Fealy • Sally White

MOZAIK KAJIAN ISLAM DI INDONESIA

MOZAIK KAJIAN ISLAM DI INDONESIA

Arhanuddin Salim • Nova Effenty Muhammad
Iksan Kamil Sahri • Syahbudi Rahim
Muzaiyanah • Saparudin

MOZAIK KAJIAN ISLAM DI INDONESIA

Penulis:
Arhanuddin Salim, Iksan Kamil Sahri, Muzaiyanah,
Nova Effenty Muhammad, Syahbudi Rahim, Saparudin

Proofreader: Alfiyan Rahendra
Desain sampul: Priyanto
Tata letak: Sarifudin

Cetakan 1, Agustus 2018

Diterbitkan oleh PT Pustaka Alvabet
Anggota IKAPI

Ciputat Mas Plaza Blok B/AD
Jl. Ir. H. Juanda No. 5A, Ciputat
Tangerang Selatan 15412 - Indonesia
Telp. +62 21 7494032, Faks. +62 21 74704875
Email: redaksi@alvabet.co.id
www.alvabet.co.id

Keterangan gambar sampul: Jendela Masjid Kubah Emas, Depok

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

Salim, Arhanuddin, dkk.
Mozaik Kajian Islam di Indonesia;

Cet. 1 — Jakarta: PT Pustaka Alvabet, Agustus 2018
414 hlm. 15 x 23 cm

ISBN 978-602-6577-35-1

FOREWORD

— Prof. Dr. Arskal Salim, GP, MA —
Director of Islamic Higher Education
Ministry of Religious Affairs

“Whoever teaches some knowledge will have the reward of the one who acts upon it, without that detracting from his reward in the slightest.” - Sunan Ibn Majah, Book of Sunnah, Hadith no 240)

Seeking knowledge, teaching knowledge, and spreading knowledge are highly rewarded deeds for all Muslims. These three aspects of knowledge production and dissemination have been encapsulated in PIES (the Partnership in Islamic Education Scholarship), a long-standing partnership between Directorate of Islamic Higher Education, Ministry of Religious Affairs Indonesia and the Australia National University (ANU), Canberra. Through the immense supervisory support given by professors from ANU, our fellow Indonesian researchers have worked with, learned from, and been inspired in their academic pursuits. Our scholars have participated in seminars and workshops specially tailored for them by ANU Indonesianists and they have also undertaken study trips to other Australian universities to present their research at workshops and conferences. These hours of learning, sharing and experiencing during the two semesters in the PIES program were distilled into the publication that you are currently reading.

This volume, entitled *Mozaik Kajian Islam di Indonesia* (A Mosaic of Islamic Studies in Indonesia), is the fifth child

of PIES born at the Australian National University (ANU) in Canberra, midwifed by Greg Fealy and Sally White. As a mosaic, this book reflects some colours of Islam as practiced in the multicultural contexts of Indonesia, written by scholars from diverse parts of our beautiful country, such as Pontianak (West Kalimantan), Gorontalo (North Sulawesi), Surabaya (East Java), Mataram (Lombok island), and Manado (North Sulawesi). Written by six Indonesian scholars from the final group from the third phase of the PIES program (2013-2017), this book portrays a wide range of issues from the relationship between Islam and the state to the ideology of traditional Islam, from interfaith marriage to interfaith education, and from *sufi tarekat* to Islamic schooling.

Mozaik Kajian Islam di Indonesia brings insights into a multitude of aspects of Islam in Indonesia, and I invite you to explore the chapters of these following authors. Syahbudi Rahim with his article entitled 'Muslim intellectuals and Islam-state relations in Indonesia: A critical analysis of the thought of Hasbi Ash-Shidddieqy and Hazairin'; Nova Effenty Muhammad whose article entitled 'Interfaith Marriage from the perspective of Islamic law: A study of the 2005 MUI fatwa'; Muzaiyanah with her article 'The sufi tarekat Tijaniyah among the Madurese: Background and doctrine'; Saparudin and his chapter on 'Islamic education in the midst of ideological contestation among religious movements: A study of Madrasah and Islamic schools in Lombok'; Arhanudin Salim whose article entitled 'Interfaith education: A case study of Interfidei, Yogyakarta'; and last but not least, Iksan Kamil Sahri's chapter on 'The ideology of traditional Islam behind the teaching of *Kitab Kuning* in *Salaf pesantren*'.

With great pride at the fact that our fellow Indonesian scholars have been trained, assisted and supervised along the course of the program and have produced a high-quality publication, my gratitude personally and our gratitude

institutionally are extended to everyone who made this wonderful collaboration possible. First of all, my gratitude goes to the pioneer of PIES, Emeritus Professor Virginia Hooker who initiated the first PIES in 2008, without whom the today PIES would not exist. Secondly, for the PIES team, consisting Associate Professor Greg Fealy, Dr Sally White, and also Helen McMartin, who have done a tremendous work in organising the program as well as editing the volume. Thirdly, for the coordinating parties and sponsors: ANU Canberra, DFAT Australia, Australian Aid, and the Directorate of Islamic Higher Education at the Ministry of Religious Affairs of Indonesia. Fourthly, for the hosts at some Australian universities where the participants receive workshops and presented their research: Dr Thuy Do at the ANU's Academic Skills and Learning Centre who gave workshops on academic skills, Anna Buckley at the ANU's Centre for Higher Education and Learning for providing pedagogical workshops, Dr Steven Drakeley of the Religion and Society Research Cluster at Western Sydney University and Associate Professor Julian Millie at the School of Social Science at Monash University for hosting the participants' research presentation.

Although the PIES Program has accomplished its two-fold objectives in providing the participants with resources and skills to produce high-quality dissertations and to increase research and teaching capacity, I do hope that this partnership can be maintained and expanded in the future.

Finally, I do hope that the mosaics in this *Mozaik Kajian Islam di Indonesia* illuminates new understanding of Indonesian Islam, inspire further studies, ignite more possibilities of research fields in the future, and motivate more Indonesian scholars to conduct research and produce many publications on Islam in Indonesia.

DAFTAR ISI

INTRODUCTION

— **Greg Fealy** and **Sally White** —

Education is the key to transforming societies and nations. In the words of the former Secretary General of the United Nations, Kofi Annan: 'Education is the premise of progress, in every society, in every family'. Australia and Indonesia have collaborated for many years in the knowledge-building sector as both countries realise the value of Australians and Indonesians working together to solve problems created by ignorance and lack of knowledge in both countries. There have been many exchange programs between the two countries targeting particular groups. One of these programs is the Partnership in Islamic Education Scholarships (PIES) program, a program that targets promising Indonesian academics from the Islamic higher education sector in Indonesia and brings them to The Australian National University (ANU) in Canberra for two semesters to work on their doctoral research projects and deepen their academic skills.

The partners in the PIES program are ANU and the Directorate of Higher Islamic Education (DIKTIS) at Indonesia's Ministry of Religious Affairs (MORA). The majority of the funding comes from the Australian Government's Department of Foreign Affairs and Trade (DFAT) through its Australian Aid program.

A true partnership involves substantive contributions from both parties. It builds on their strengths as individuals or groups, but also becomes something more than the sum of its parts. Through shared experience, knowledge and expertise, a partnership develops into a relationship that enriches us all.

We know that the PIES program is a successful project because precisely that has happened. What began as a simple academic capacity building program has become so much more. It has enriched the lives of those of us directly involved, raised the research capacities of our respective universities through knowledge and skill exchanges, and ultimately benefited our communities as we gain a greater understanding of the cultures and lives of each other.

This book, *Mozaik Kajian Islam di Indonesia* [*A Mosaic of Islamic Studies in Indonesia*], is also the result of this partnership. The six chapters presented here were written by Indonesian scholars who were members of the final cohort of the third PIES grant (2013-2017). Under this grant, three successive cohorts of six scholars came to ANU. The scholars were chosen through a competitive selection process and are all tenured lecturers in the Islamic higher education sector as well as PhD candidates. Each of the scholars has written one chapter based on their original doctoral research. Their Australian-based supervisors have acted as advisors on their chapters, providing feedback and helping to bring out the best in each scholar. The supervisors have also provided an English-language summary of the chapter, reflecting on the significance of the research and placing it in a wider academic context. In this way, the PIES book is also an innovative example of collaboration between Indonesian and Australian academics. At the heart of the book, however, is the rich and nuanced research of the PIES scholars themselves, with each of the chapters providing a fascinating insight into one aspect of the complex, multifaceted tapestry of Islam in Indonesia.

The PIES program was the brainchild of Professor Virginia Hooker and grew out of her experiences with a number of other sandwich programs that brought Indonesian scholars to Australia for short periods. 'Bu Nia', as she has been known to successive generations of Indonesian students, has had a pivotal, often behind-the-scenes, role in building people-to-people relations between Australia and Indonesia. As a senior

academic, working on Indonesia and supervising Indonesian PhD students, she was able to gain a particular insight into the needs and capacities of students in the higher education sector. The inspiration for setting up the PIES program came from a recognition of the crucial role that staff in Indonesia's Islamic higher education system play in their institutions and in society. These staff members train and inspire current and future teachers of religion, religious officials, and academics, and they serve as influential leaders in their local communities. They often run charitable organisations, are deeply involved in fashioning responses to current issues and debates, manage institutes of social change like Women's Study Centres, and inculcate in the younger generation a love of learning and the importance of schooling to their futures and the future of their communities. As Bu Nia explains it, the staff are so dedicated to their work that they often do not have the opportunity to complete their own higher education.

This special partnership program was thus developed to help fill this need, giving selected staff time away from their daily duties in Indonesia to devote themselves to advancing or completing their Indonesian degrees. However, while having time to write away from the routine pressures of work is crucial to finishing a PhD, as every student knows, time is a necessary but not sufficient condition. Thus from the beginning, the program has also involved training in academic skills that are relevant to the production of a thesis, and that will assist the participants to become better teachers and writers, and enable them to take their rightful place in the international academic community.

The PIES program has evolved and expanded over the years since it was first run in 2008, but remains true to its initial aims and goals. The scholars whose work is presented here were selected from a shortlist prepared by the Indonesia's MORA back in August 2015. They undertook ten weeks of English language and cultural training at IALF in Jakarta from October until December that year, and arrived in Canberra

early February 2016. At ANU, the group were hosted by the Department of Political and Social Change (PSC) in the Coral Bell School of Asia Pacific Affairs, a part of the College of Asia and the Pacific (CAP). After a few days of orientation and administration tasks, in which they were ably helped by Jen Plaistowe and Ahmad Muhajir, the group hit the ground running. They met regularly with us (Greg and Sally) for fortnightly seminars in which they discussed their research, prepared their work for presentations at seminars, workshops and conferences, and worked on journal articles. For the first time in 2016 we trialled a system of fortnightly academic skills seminars, rather than running these as a block when the students first arrive. Thus Dr Thuy Do of ANU's Academic Skills and Learning Centre (ASLC) was able to prepare a program specially for this group, tailoring it to meet their specific needs and capacities, and to track their progress over time. This also allowed the students to build a relationship with Dr Do over the course of the year. In another first for this group, the 2016 students received pedagogical training from ANU's specialist Centre for Higher Education and Learning (CHELT), a centre that oversees professional training for academics. Anna Buckley of CHELT prepared workshop sessions especially for the group, which were very well received.

Apart from these regular activities and training, the group also had the chance to present their research at various forums. On 1 June they all presented papers at the Islam in Indonesia Postgraduate Workshop held at ANU in conjunction with the University of NSW (UNSW) Canberra; this was the first time any of the students had presented a paper in English. After their mid-semester break when the students returned home to meet with their Indonesian supervisors, conduct further fieldwork where needed and spend time with their families, the students presented their work at the University of Western Sydney (UWS) and Monash University. At UWS, their visit was hosted by Dr Steven Drakeley of the Religion and Society

Research Cluster and at Monash, Associate Professor Julian Millie of the Anthropology Program in the School of Social Sciences hosted their visit. The students also presented in the PSC seminar series, and their presentations culminated in their participation in the annual Centre for Indonesian Law, Islam and Society (CILIS) Postgraduate Conference, held at the Melbourne Law School at the University of Melbourne. On each of these occasions, the students prepared thoroughly and brought credit on themselves and to the PIES program as a whole.

Mozaik Kajian Islam di Indonesia is the fifth book in the PIES series. As with its companion books, this book presents the cutting edge of current research into myriad aspects of Islam in Indonesia. The book begins with a chapter by Syahbudi Rahim from IAIN Pontianak titled 'Muslim intellectuals and Islam-State relations in Indonesia: A critical analysis of the thought of Hasbi Ash-Shiddieqy and Hazairin'. Hasbi and Hazairin were two of the seminal figures in Islamic scholarly discourses from the 1950s to the early 1960s. Both were notable for their endeavours to found distinctly Indonesian schools of thought and practice on Islamic law. Hasbi championed the concept of Fiqh Indonesia (Indonesian Islamic Jurisprudence) and Hazairin sought to develop a Mazhab Indonesia (National School of Islamic Law). These ideas were promoted with passion and rigour through their academic writings and teaching, as well as via their interactions with politicians and bureaucrats. Both men were driven by a concern to address and resolve what they saw as tensions and contradictions between, on the one hand, lived 'indigenous' Indonesian Islamic norms and culture, and on the other, orthodox, Middle Eastern-influenced understandings of Islam. They felt that the place of Islam within the Indonesian state would not be settled unless there was a systematic formulation of an 'authentically' Indonesianised Islam. Syahbudi provides a searching analysis of the key ideas of Hasbi and Hazairin and argues that their

ideas still have relevance for contemporary Indonesia. Indeed, he contends that the study of their thought can inform debates that have arisen in recent years about the relationship between Pancasila and Islam as well as the influence of so-called transnational Islamic groups such as Hizbut Tahrir.

The second chapter, 'Interfaith marriage from the perspective of Islamic law: A study of the 2005 MUI fatwa' is by Nova Effenty Muhammad from IAIN Sultan Amai, Gorontalo. Interfaith marriage, especially between Muslims and Christians, is a controversial topic in Indonesia, despite a long history of cross-marriage between various faith communities. As Nova explains in her chapter, while there is no explicit prohibition against interfaith marriage in Indonesia, under the 1974 Marriage Law and the Compilation of Islamic Law, in practice the solemnising of such marriages and registration of them with the state faces great obstacles. In terms of Islamic law, Nova begins by examining the *fiqh* (jurisprudence) on interfaith marriage and concludes that there is no clear consensus regarding its permissibility or otherwise, particularly in the case where the man is Muslim and the woman's faith is a faith 'of the Book' (i.e., Christian or Jewish). She then turns to the 2005 fatwa issued by the Council of Indonesia Ulama (MUI) that declares all interfaith marriage to be *haram* (prohibited) and invalid. Given that there is no clear consensus on the status of interfaith marriage, she interrogates the basis on which MUI has made this determination. Nova argues that, in outlawing interfaith marriage, MUI has been methodologically inconsistent and influenced by factors outside its mandated parameters.

In the third chapter, Muzaiyanah from UIN Sunan Ampel, Surabaya, examines a Sufi *tarekat* (order) that has also, at various times during its history in Java, been the subject of controversy. In 'The Sufi tarekat Tijaniyah among the Madurese: Background and doctrine', Muzaiyanah has chosen to focus her research on one particular tarekat, the Tijaniyah tarekat, which originated in the Magreb in the 1780s and

spread to Java in the first part of the twentieth century. In East Java, the tarekat was adopted enthusiastically by the Madurese ethnic group and continues to flourish, another example of how traditional forms of Islam once considered outdated and unsuited to modernity have adapted and remain relevant to Muslims in contemporary Indonesia and elsewhere in the Islamic world. In her chapter, Muzaiyanah argues that the success of the Tijaniyah tarekat is due to a range of factors, the most important of which are elements within the Tijaniyah belief system that accord with eschatological beliefs deeply held by the Madurese, and the role of the local ulama who have disseminated the tarekat in East Java. Local ulama have been astute in engaging in Islamic rituals and practices that are popular in Madurese communities, such as the celebration of the Prophet's birthday. But further, traditional Madurese beliefs place ulama as the individuals closest to God and so Tijaniyah practices and beliefs concerning intercession fall on fertile ground in East Java.

Saparudin of UIN Mataram in Lombok is author of the fourth chapter, 'Islamic education in the midst of ideological contestation among religious movements: A study of Madrasah and Islamic Schools in Lombok'. The reformasi period has seen a proliferation of religious groups and ideologies in Indonesia. Transnational movements have gained a strong foothold in some parts of Indonesia, successfully competing with existing Muslim communities, causing concern among those communities who in turn seek to preserve their religious authority. In this chapter, Saparudin examines the way this contestation plays out in the school systems run by traditional ideological rivals, Nadhlatul Watan (NW) and Muhammadiyah, and those run by so-called Salafy groups, signifying transnational groups with their roots in Saudi Arabia with a religious agenda of purification and reform. The three schools he chooses for his case studies, each representing one of these groups, all follow the national curricula, including the Salafy schools, a new

tactic that has led to increased legitimacy for those schools. As such, Saparudin states, the core of subjects taught at those schools should be non-Islamic. However, Saparudin shows that all three schools are able to smuggle in their ideologies through manipulation of the curriculum or through extra curricula activities and have become frontline institutions in the battleground for religious authority and legitimacy in Lombok. A culture of intolerance has developed, as NW and Muhammadiyah resist efforts by Salafy groups to question their religious credentials, leading to increased conflicts between religious communities, as well as detracting from the primary purpose of education for students of those schools.

The fifth chapter, 'Interfaith education: A case study of Interfidei, Yogyakarta', is by Arhanuddin Salim of IAIN Manado in North Sulawesi. Arhanuddin's research into interfaith education is prompted by a deep desire to encourage the values of tolerance, pluralism and inclusiveness among people of different faiths in Indonesia. Against a background of what many observers regard as growing intolerance in Indonesia, Arhanuddin examines whether religious education in Indonesia currently addresses or seeks to reverse this concerning trend. In the main, Arhanuddin argues, religious education is failing to play such a role. Significant reforms are required to promote the values that underpin religious harmony. There are however, a number of organisations and institutions concerned with interfaith education that seek to implement new models and one of these is the so called 'Interfaith School' (Sekolah Lintas Agama: SLI) in Yogyakarta, developed by the NGO Interfidei and run in conjunction with three universities: UIN Sunan Kalijaga, the Christian university Duta Wacana and the Catholic university Sanata Darma. Arhanuddin analyses the features of the interfaith program developed by Interfidei which focuses on 'dialogue in action'. He comes to the conclusion that such a program represents a model that if implemented more widely would have great benefit to improved interfaith relations in Indonesia.

The final chapter, by Iksan Kamil Sahri, is entitled 'The ideology of traditional Islam behind the teaching of *Kitab Kuning*[1] in *Salaf pesantren* (traditional Islamic boarding schools)'. Iksan, from STAI al-Fithrah in Surabaya, examines the responses of three large and influential *pesantren* in East Java to changes in government policy that have increased government impact on, and intervention into, the traditional Islamic education sector. He argues that these three *pesantren* have responded in different ways, as each seeks to preserve the vital role of Islamic classical texts in the teaching of traditionalist Islam. One *pesantren*, Pesantren Bata-Bata in Pamekesan, Madura, has taken a path of negotiating the religious content of the curriculum with education officials. A second *pesantren*, Pesantren Kedinding Lor in Surabaya, has taken the route of actively participating in the process of determining the curricula of religious schools so as to defend its interests in the use of classical texts, and a third *pesantren*, Pesantren Langitan has opted to remain independent and outside the state-recognised education system. Behind Iksan's research we see the continuing tension that exists between the state, that sees all education as serving its developmental agenda and shaping individuals who will contribute to modernisation, and traditional Islamic institutions that see their role primarily to disseminate religious knowledge and to create the next generation of religious scholars who possess the requisite command of classical Islamic teachings.

As is evident from the above description of this book's contents, the range of research being conducted by PIES students is broad and intimately connected to issues of great significance to contemporary Indonesian Islam, be that Islamic law, education, marriage or doctrine. The quality of the research presented here is a testament not only to the diligence and scholarship of the six students but also

[1] *Kitab Kuning* means literally 'yellow books' and generally refers to classical Islamic commentaries on the Quran or Islamic law written in Arabic script and used for teaching in traditional Islamic boarding schools (*pesantren*).

to the benefits of a program such as PIES which allows the further development of academic skills as well as the broadening effect of study in another country and immersion in a different university environment. We are pleased to recommend this book to you and are confident that anyone who reads these chapters will gain new and valuable insights into Indonesian Islam.

INTELEKTUAL MUSLIM DAN HUBUNGAN ISLAM-NEGARA DI INDONESIA: Analisis Kritis Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dan Hazairin

— Syahbudi Rahim —

Introduction[1]

The role of religion, and more particularly Islam, in the life of the state has been the single most contentious issue in modern Indonesian history. Right from the beginning of the nationalist movement in the then Netherlands East Indies, political and community leaders have argued about whether the state should be Islamically based or secular. This debate proved a sticking point in the constitutional deliberations of 1945, as well as in the Constituent Assembly in the 1950s, which had the task of drafting a new constitution, and the constitutional reform process between 2000 and 2002. Of course, the outcome in all three periods has been compromise. The 1945 Constitution struck a middle course between the Islamic and secular, opting for a religious basis, but one that gave no preferment to any particular religion. The key clause was the first principle of the national doctrine, Pancasila, which stipulated a requirement for 'Belief in One Almighty God', the monotheistic implication of which was not entirely to the liking of Hindus and Buddhists but the word used for God,

[1] Pengantar oleh Associate Professor Greg Fealy.

'Tuhan', was not specific to any one faith. Most importantly for non-Muslims as well as for 'secular' Muslims who saw dangers in a 'confessionalised' wording (i.e., one which used language privileging one religion), the 1945 Constitution was religiously neutral. It required all Indonesians to have faith but it didn't place one particular faith above another.

Although this religiously neutral constitutional formula is now broadly accepted in Indonesia, it has meant that Islamic scholars and political leaders who have wanted a more formally defined role for their faith in state affairs have had to pursue this in non-constitutional domains, such as legislation, non-statutory legal regulations and Islamic law codes and conventions.

In this chapter by Syahbudi Rahim, we are presented with a fascinating discussion of two of the leading Islamic thinkers of the 1950s and 1960s on the issue of how Islam should be integrated into the life of the nation. Professors Hasbi ash-Shiddieqy and Hazairin, respectively of the Sunan Kalijaga State Islamic Institute (IAIN) in Yogyakarta and the University of Indonesia in Jakarta, wrote expansively on this subject over many years. Their works, as well as their teaching, had a major influence on emerging intellectuals and Soeharto-era policies on Islamic law issues.

The two men came from markedly different backgrounds. Hasbi was from a noted *ulama* family in Aceh and had a strong Islamic education in local institutions. He experienced first hand the oppressiveness of Dutch colonialism in his home province. He eventually secured a lectureship at the IAIN in Yogya, specializing in Islamic law. Hazairin was from a well-to-do family, gaining his education through Dutch schools, before graduating from Leiden University in the Netherlands. Upon his return to Indonesia he served in senior bureaucratic position in Sumatra before entering politics and becoming a minister in one of the short-lived cabinets of the mid-1950s. Afterwards he took up a position as a law academic in the University of Indonesia.

Despite the contrasts in their backgrounds, Syahbudi carefully examines the writings of Hasbi and Hazairin on the matter of Islam-state relations and finds considerable similarity in what both men were seeking to achieve. They were preoccupied with ways to facilitate further indigenization of Indonesian Islam, such that traditional local religious traditions and orthodox understandings of Islam might be brought more closely together. Hasbi developed an elaborate conceptualization of what he called Fikih Indonesia or a distinctively Indonesian Islamic jurisprudence; Hazairin propounded the idea of a *mazhab nasional* or National School of Islamic law. Syahbudi provides a novel re-reading of the works of these two famous Indonesian scholars, identifying progressive elements to their thinking that has continuing relevance today. Indeed, he begins the chapter by looking at the Islamist mobilization against the incumbent Jakarta governor, Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) in the 2017 gubernatorial election, an event which was charged with sectarian and often racist overtones, and sees this as a manifestation of continuing and unresolved agitation regarding Islam's role in the state. He argues it is this kind of religious contention which Hasbi and Hazairin were seeking to address. For Syahbudi, the study of these two scholars is not something confined to history, but rather part of an ongoing intellectual and ideological debate within Indonesian Islam for which their thinking still provides a rich source for discussion.

Syahbudi's chapter is notable for the depth of his knowledge of Hasbi and Hazairin's works and also his exploration of broader scholarly and religious contexts for understanding their ideas. He is drawn to the intellectual grappling with the big ideas that recur throughout Indonesian history, particularly that regarding the role of religion. This is a deeply reflective chapter which succeeds in connecting current events to leading academic discourses from half a century ago. I strongly recommend this chapter to readers.

Pendahuluan

Di tengah hiruk pikuk pasca Aksi Bela Islam (ABI) 212 yang berjilid-jilid, Presiden Joko Widodo kembali melontarkan ide pentingnya meninjau kembali gagasan hubungan antara Islam dan Negara. Jokowi mendorong berbagai pihak agar memisahkan persoalan politik dan agama untuk menghindari benturan atau gesekan antarumat beragama khususnya dalam menghadapi proses pemilihan kepala daerah serentak tahun 2018 dan pemilihan presiden tahun 2019.[2]

Terhadap lontaran Presiden Jokowi tersebut, berbagai respons muncul dari tokoh Islam. Misalnya, Yusril Ihza Mahendra selaku Ketua Umum Partai Bulan Bintang (PBB) menolak ide Jokowi dengan alasan bahwa secara historis agama dan negara tidaklah bisa dipisahkan. Yusril berpendapat, ajakan Presiden Jokowi itu bersifat ahistoris, atau tidak punya pijakan sejarah yang kuat. Yusril mencontohkan, para pendiri bangsa seperti Mohammad Hatta, Mohammad Yamin, H. Agus Salim, K.H. Wahid Hasyim dan Ki Bagus Hadikusumo, berpendapat bahwa keduanya tidak terpisah.[3] Pendapat senada juga juga terlontar dari K.H. Ma'ruf Amin sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI). Ia mengatakan bahwa agama dan politik saling memengaruhi, karena kehidupan politik kebangsaan itu juga harus memperoleh pembenaran dari agama. Namun, Ma'ruf Amin berusaha memahami gagasan Presiden Jokowi, bahwa yang dimaksud Jokowi adalah tidak boleh mencampuradukkan pemahaman keagamaan yang radikal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara (baca: politik).[4]

Konteks munculnya kembali gagasan untuk memisahkan agama dan negara adalah akibat rentetan demonstrasi dari sekolompok umat Islam yang tergabung dalam wadah GNPF-MUI (Gerakan Nasional Pengawal Fatwa-Majelis Ulama

---

[2] http://nasional.kompas.com/read/2017/03/24/19084521/. Diakses tanggal 28 April 2017.

[3] https://www.merdeka.com/peristiwa/yusril-kritik-ucapan-jokowi. Diakses tanggal 28 April 2017.

[4] www.detik.com. Diakses tanggal 30 Maret 2017.

Indonesia). Demostrasi ini menuntut Basuki Tjahaya "Ahok" Purnama (saat itu sebagai calon gubernur DKI Jakarta) agar dipenjara karena telah melakukan penodaan dan penistaan agama. Peristiwa ini telah menimbulkan dilema terkait posisi pemerintah dalam merespons persoalan kebebasan dan perlindungan beragama dan berpendapat di Indonesia. Ada semacam penolakan (*resistance*) sekaligus berdampingan (*coexistence*) dalam kasus tersebut. Pada kasus penodaan agama, terdapat resistensi terhadap pemerintah untuk tidak melindungi Ahok, sekaligus jaminan bahwa satu agama tertentu yang minoritas bisa terlindungi dari dominasi agama tertentu. Resistensi muncul akibat merasa dihalangi hak ekspresi keagamaannya. Namun, di sisi yang lain memberikan jaminan terhadap kehidupan bersama dan terlindungi dari kelompok-kelompok sektarian. Ringkasnya, kehadiran pemerintah dalam urusan keagamaan bisa bermakna negatif dalam bentuk resistensi, namun juga bisa bermakna positif dalam bentuk koeksistensi.[5]

Pertanyaan berikutnya adalah apa yang mendasari negara berhak untuk mengatur keyakinan atau agama warga negaranya? Jika agama adalah kewenangan pribadi sementara negara mengurusi wilayah publik, rasionalitas apa yang dimiliki oleh negara sehingga harus terlibat dan mengatur apa yang menjadi esensi dalam keyakinan pribadi? Sebab, satu sisi pemerintah akan dituduh bersikap otoriter jika mencoba mengatur seluruh aspek keagamaan warganya, namun akan dituduh sebagai liberal dan sekuler jika mengabaikan urusan keagamaan dari intervensi pemerintah.

Perdebatan hubungan agama-negara telah terjadi sejak awal kemerdekaan Indonesia dalam perumusan dasar negara Indonesia. Salah satu rumusan tersebut adalah mengajukan usulan—Piagam Jakarta—"kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" sebagai sila pertama Pancasila. Terdapat dua pihak yang memiliki pendirian berbeda, yaitu

---

[5] David F. Forte, *Studies in Islamic Law: Classical and Contemporary Application* (Lanham, New York and Oxford: Austin & Winfield, 1999), h. 165-167.

antara kelompok nasionalis yang menolak usulan kalimat tersebut dengan kelompok religius yang mendukung kalimat itu menjadi sila pertama dalam Pancasila sebagai dasar negara Indonesia. Sekalipun pada akhirnya terjadi kompromi di tingkat elite politik, namun hingga saat ini, polemik ideologis masa lalu itu ternyata belum terselesaikan.[6] Bahkan, telah mampu membangkitkan kembali konservatisme beragama (*conservative turn*)—mengutip istilah Martin van Bruinessen[7]—dan mengancam fondasi kesatuan dan keragaman bangsa Indonesia. Di sisi lain, banyaknya literatur yang mengulas tentang hubungan Islam-negara semakin mengafirmasi bahwa persoalan hubungan agama-negara selalu menyisakan ruang perdebatan di kalangan sarjana Islam, bahkan menurut saya telah mengalami penafsiran yang sangat ekstensif.[8]

Berdasarkan penelusuran literatur, ada dua narasi berpengaruh tentang pentingnya peran negara dalam penegakan syariah. Pertama, pendekatan administrasi (*administrative approach*) di mana negara sebagai administratur urusan keagamaan dalam masyarakat. Pendekatan ini menimbulkan kesan bahwa penegakan syariah merupakan ekspresi penguatan otoritas negara. Kedua, pendekatan diskursif (*discursive approach*) yang menjelaskan pentingnya implementasi syariah sebagai sebuah agenda dalam kehidupan individu dan sosial kemasyarakatan. Perbedaan utama kedua pendekatan tersebut adalah jika yang pertama penegakan syariah bersifat sentralistik atau *top-down* dan mengutamakan unifikasi hukum, sementara pendekatan yang terakhir bersifat desentralistik atau *bottom-up* dan mengedepankan pluralitas hukum. Jika pendekatan yang pertama berorientasi legalistik-formalistik, sementara pendekatan yang terakhir cenderung dinamis dan elastis.

---

[6] R. E. Elson , "Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945", dalam *Indonesia, No. 88* (Oct., 2009), h.112-118.

[7] Martin van Bruinessen, *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme* (Jakarta: Al-Mizan, 2014), h. 27-37.

[8] Wael B. Hallaq, "Can the Shari'a be Restored?", dalam *Islamic Law and the Challenges of Modernity,* Yvonne Yazbeck Haddad and B.F. Stowasser (edt.), (Lanham, Maryland: Altamira Press, 2004), h. 22.

Terhadap topik hubungan antara Islam-Negara, khususnya tentang peran otoritas negara untuk mengatur urusan keagamaan, Hasbi ash-Shiddieqy dan Hazairin banyak memberikan perhatian terhadap topik ini. Ekspresi keagamaan adalah bagian dari partisipasi dalam urusan negara dan demikian juga sebaliknya, bahwa keterlibatan dalam kehidupan bernegara harus menjadi bagian dari tugas keagamaan. Bagi keduanya, baik ekspresi keagamaan maupun bernegara sama-sama berasal dari tradisi yang hidup dalam masyarakat lokal Indonesia. Sehingga, hubungan Islam-Negara harus merujuk kepada cerminan watak budaya asli Indonesia (*indigenization*). Konsep ini kemudian dikembangkan oleh Hasbi sebagai proyek besarnya tentang Fiqh Indonesia (*Indonesian Islamic Jurisprudence*), sementara Hazairin menempatkan gagasan itu dalam kerja intelektualnya tentang bangunan mazhab nasional (*National School*). Keduanya mendukung implementasi hukum Islam melalui peran negara terutama awal-awal setelah kemerdekaan Indonesia sekaligus menunjukkan bahwa ide-ide dan karya-karya mereka sangat berpengaruh dalam kesarjanaan studi Islam di Indonesia.[9]

Beberapa penelitian terdahulu yang menjelaskan tentang Hasbi dan Hazairin telah banyak dilakukan, baik secara terpisah maupun secara bersamaan. Misalnya, Nourouzzaman Shiddiqi,[10] Yudian Wahyudi,[11] Andi Sarjan,[12] R. Michael

[9] Misalnya, lihat Agus Moh Najib, "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin", dalam *Asy-Syir'ah (Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum)*, Vol. 50. N0. 1, (Juni 2016). Lihat juga, Mansur, "Kontekstualisasi gagasan Fiqh Indonesia T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi)", dalam *Asy-Syir'ah (Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum)*, Vol. 46, N0. 1, (Januari-Juni 2012). Lihat juga Waryani Fajar Riyanto, "Mazhab Sunan Kalijaga (Refleksi Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Integratif di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga: 1963-2013), dalam *Asy-Syir'ah (Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum),* Vol. 47, N0. 2, (Desember 2013).

[10] Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

[11] Yudian Wahyudi, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh" dalam *MA Thesis* (Institute of Islamic Studies, Canada: McGill University Montreal, 1993), tidak dipublikasikan.

[12] Andi Sarjan, *Pembaharuan Pemikiran Fikih* (Jakarta: Dissertation, 2008), tidak dipublikasikan.

Feener,[13] Damrah Khair,[14] dan Alyasa Abubakar.[15] Studi-studi tersebut secara umum menjelaskan dua poin: pertama, para penulis hanya fokus pada aspek metodologi khususnya bagaimana Hasbi dan Hazairin mendemonstrasikan upaya intelektual pribadinya (baca: ijtihad) untuk menemukan hukum baru dalam masalah fiqh. Kedua, mereka tidak memberikan perhatian yang serius dan mendalam tentang pemikiran hukum Hasbi dan Hazairin tentang wacana hubungan Islam-Negara khususnya topik urusan keagamaan. Padahal, salah satu dasar substansi gagasan keduanya adalah eksistensi penalaran hukum dalam konteks Indonesia sebagai sebuah konsep negara-bangsa.

Untuk itu, bab ini akan menjelaskan pemikiran hukum Hasbi dan Hazairin yang mencakup tentang hubungan negara, Islam serta demokrasi Pancasila dan implikasinya terhadap toleransi di Indonesia. Saya meyakini bahwa sub-sub topik itu memiliki hubungan yang kuat untuk menjelaskan ide keduanya tentang hubungan Islam-Negara. Bab ini menggunakan metode perpustakaan, dan sumber utamanya adalah buku-buku atau artikel yang ditulis oleh Hasbi dan Hazairin yang terkait dengan topik hubungan Islam-Negara. Untuk menganalisis data yang ada, saya menggunakan pendekatan *regressive-progressive*[16] dengan spektrum kanan-kiri (*left-right spectrum*)

---

[13] R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Lihat juga R. Michael Feener, "Indonesian Movements for the Creation of A National Madhhab", dalam *Islamic Law and Society 9, 1,* Leiden: Koninklijke Brill NV, 2002.

[14] Damrah Khair, "Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional" dalam *Disertasi* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1997).

[15] Alyasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab* (Jakarta: INIS, 1998).

[16] Mohammed Arkoun, "The Concept of Authority in Islamic Thought: La Hukma illa Lillah", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill University, 1992), h. 34. Arkoun menjelaskan: "We need to go back to the past not to project onto fundamental texts the demands and the needs of present-day Muslim societies but to reach the historical mechanisms and factors which produced these texts and assigned them such functions *(regressive procedure)*; but at the same time, we cannot neglect the fact that these texts are still alive and active as ideological systems of beliefs and knowledge shaping the future; we need, then, to look to the process of the transformation initial contents and functions into new ones *(progressive procedure)*".

serta beberapa perubahan dan penyesuaian.[17] Sebab, saya yakin bahwa pendekatan ini lebih akurat untuk memahami gagasan Hasbi dan Hazairin dalam menjelaskan hubungan Islam-Negara untuk mengimplementasikan syariah dalam masyarakat pluralistik seperti Indonesia.

Syariah tentang Hubungan Islam-Negara: Penjelasan Teoretik

Mendiskusikan pentingnya syariah dalam relasi Islam politik di Indonesia tidaklah bersifat linear, tetapi diskursif.[18] Bahkan terkait wacana evolusi hukum Islam juga tidak bersifat statis dan satu ragam.[19] Menurut saya hal itu harus jelas, karena tidak ada satu bentuk politik Islam dan tradisi hukum termasuk dalam teori dan praktiknya yang benar-benar mewakili keseluruhan dinamika hubungan Islam-Negara.[20]

Misalnya, dalam penelitian Ismatu Ropi dalam bukunya, *The Politics of Regulating Religion State, Civil Society and The Quest for Religious Freedom in Modern Indonesia*, ia berpendapat bahwa proses negosiasi yang konstan adalah karakteristik yang khas bagi otoritas negara untuk terlibat mendukung kelompok mayoritas dalam mengatur urusan agama di Indonesia era modern.[21] Ropi juga menggunakan otoritas antara personal dan komunal dan negara dalam posisi yang saling berhadapan.

[17] Clinton Bennett, *Muslims and modernity: An Introduction to the Issues and Debates* (London: Continuum, London-New York, 2005), h. 23 dan 45.

[18] Jan Michiel Otto, "Introduction: Investigating the Role of Sharia in National Law", dalam Jan Michiel Otto (ed.), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Press, 2010), h. 25-26.

[19] Jeremy Menchik, "The Co-evolution of Sacred and Secular: Islamic Law and Family Planning in Indonesia", dalam *South East Asia Research*, 22, No. 3 (2014); Robert W. Hefner, (eds), *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington, IN., 2011).

[20] David F. Forte, *Studies in Islamic Law; Classical and Contemporary Application* (Lanham, Maryland: Austin & Winfield, 1999), h. 30.

[21] Ismatu Ropi, "The Politics of Regulating Religion State, Civil Society and The Quest for Religious Freedom in Modern Indonesia" in *Doctor Thesis* (Canberra: ANU, 2012), unpublished, h. 14, 62-64.

Bukti yang sama juga ditemukan dalam buku *Indonesian Syariah: Defining National School of Islamic Law in Indonesia* karya M.B. Hooker. Ia berargumentasi bahwa konsep seleksi (*concept of selection*) adalah metode utama negara untuk mengatur syariah dalam hal hubungan Islam-negara di Indonesia khususnya tentang hukum personal atau perdata.[22] Selain lebih mempermudah, konsep seleksi juga dapat meminimalisasi ketegangan antara dinamika pemahaman keagamaan di satu sisi serta penerapan kanonisasi hukum Islam di sisi lainnya. Menurut Hooker, hukum Islam mensyaratkan ketaatan pada ajaran agama (keagamaan) bukan nasionalitas atau tempat tinggal. Menarik untuk diterapkan bacaan ini dengan istilah fiqh Indonesia. Fiqh menghendaki ketaatan pada keagamaan, sementara Indonesia menghendaki ketaatan pada integrasi nasional.[23] Bagi Hooker, tidak ada titik temu yang menghubungkan antara dua pandangan sifat kewajiban tersebut.[24]

Baik Ropi maupun Hooker, keduanya fokus membicarakan tentang otoritas; yang satu berasal dari negara dan lainnya didorong oleh individu atau masyarakat. Menurut Hooker, otoritas menjadi isu yang dominan dalam menjelaskan hubungan Islam-negara. Misalnya, kelompok Islam puritan menegaskan dukungan otoritas yang berasal dari wahyu, sementara kelompok muslim konservatif mengkonfirmasi bahwa otoritas itu berasal dari konstitusi negara serta kelompok muslim konservatif mendeklarasikan otoritas itu berasal dari peraturan atau legislasi negara Islam. Bagaimanapun, semuanya saling kontradiktif, karena masalah otoritas dan siapa yang memiliki kekuasaan untuk melaksanakannya, adalah dua topik yang berbeda.[25] Meskipun demikian, saya

[22] M. B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining National School of Islamic Law* (2008: 209), p. 209. Also Lihat M. B. Hooker, "The State and Shari'a in Indonesia", dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia,* Arskal Salim dan Azyumardi Azra (eds.), (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), h. 33.

[23] *Ibid.,* h. 9.

[24] *Ibid.,* h. 10.

[25] M. B. Hooker, "The State and Shari'a in Indonesia", dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia,* Arskal Salim dan Azyumardi Azra (eds.), (Singapore: Institute of Southeast Asian

setuju dengan ide Hooker yang menegaskan bahwa otoritas bukanlah suatu alat yang bebas. Otoritas memiliki peran penting untuk menganalisis siapa yang akan bertanggung jawab membuat hukum dan bagaimana pertanggungjawabannya dilaksanakan dan diterima.[26]

Saya tertarik untuk menjelaskan ragam perbedaan argumentasi Ropi dan Hooker dengan meminjam istilah yang digunakan oleh Larry Catá Backer[27] untuk memberikan perhatian terhadap hubungan agama-negara dalam tiga model: (1) hubungan dalam persamaan (*convergence*),[28] (2) hubungan dalam penolakan (*resistance*),[29] serta (3) hubungan dalam perbedaan (*divergence*) dengan beberapa persyaratan tertentu.[30] Menurut saya, model yang kedua dan ketiga telah tergambarkan dalam analisis hipotesis Ropi dan Hooker sebelumnya. Dalam artikel ini, saya akan menggunakan model yang lain, yaitu pendekatan harmonisasi. Backer berpendapat bahwa harmonisasi adalah mencari persamaan dalam tindakan dan pemahaman yang digunakan untuk mengintegrasikan berbagai bentuk perbedaan dalam

---

Studies, 2003), h. 33.

[26] Frank Griffel, "Introduction", dalam *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context,* Abbas Amanat and Frank Griffel (edt.), h. 1-2. Lihat juga Arskal Salim, *Challenging the secular State: The Islamization of law in Modern Indonesia* (USA: University of Hawai'i Press, 2008), h. 2.

[27] Larry Catá Backer, *Harmonizing Law in an Era of Globalization: Convergence, Divergence, and Resistance* (Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2007).

[28] Beberapa sarjana juga memiliki argumentasi yang sama bahwa syariah dan negara adalah saling terkait. Lihat John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse University Press, 1998), h. 31. Robert W. Hefner and Patricia Horvatich (eds.) *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997). Iza R. Hussin, *The Politics of Islamic Law; Local Elites, Colonial Authority, and the Making the Muslim State* (USA: The University of Chicago Press, 2016), h. 212.

[29] Wael B. Hallaq, *The Impossible State; Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia Press, 2013), h. 2 dan 99. Hallaq berargumentasi bahwa negara modern adalah tidak cocok dengan masyarakat muslim.

[30] Misalnya, Turner mensyaratkan hubungan tersebut tergantung konsekuensi sosialnya bersifat disruptif atau integratif. Saya menyebutnya sebagai pendekatan tunggu dan lihat (*wait-and-see approach*). Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society; Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), h. 151. Lihat juga pendapat an-Na'im tentang persyaratan rasionalitas publik (*public reason*). Abdullah an-Na'im, *Islamic and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), h. 4 dan 7.

masyarakat melalui ratifikasi (*ratifying*)[31] untuk perubahan pada hukum nasional.[32] Karena itu, pendekatan ini dapat menolak beberapa perbedaan utama dan membuat beberapa standar minimum.[33]

Banyak tokoh muslim yang telah mencoba mengonseptualisasi bagaimana keterlibatan antara negara dan syariah.[34] Mulai perdebatan antara Soekarno yang merepresentasikan kelompok nasionalis-sekuler dan Mohammad Natsir yang mewakili kelompok religius-nasionalis sepanjang tahun 1930-1960-an. Soekarno menyatakan bahwa Islam dan negara harus dipisahkan (*divergen*), sementara Natsir mendukung gagasan penyatuan (*convergen*). Perdebatan itu masih terus berlanjut hingga generasi intelektual muslim berikutnya setelah kemerdekaan, seperti Nurcholish Madjid[35] dan Abdurrahman Wahid[36] yang cenderung mendukung dan menerima gagasan Soekarno.[37] Dalam makalah ini, saya berpendapat bahwa pendekatan yang dilakukan oleh Hasbi dan Hazairin menawarkan alternatif yang menarik melalui proyek akademik Fiqh Indonesia, yaitu menggabungkan ide-ide lokal dalam memformulasikan dan mengimplementasikan syariah di Indonesia dalam bingkai penjelasan hubungan Islam-negara serta implikasinya bagi penguatan kehidupan

---

[31] Reflikasi adalah penerimaan atau konfirmasi suatu perintah untuk membuat sesuatu menjadi kesepakatan yang konstitusional". Alex Thomson, *A Glossary of US Politics and Government* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), h. 143-144. Menurut Backer, merujuk kepada upaya ratifikasi, karena itu, harmonisasi dapat mengambil tiga bentuk; memapankan hukum lokal (*establishing domestic laws*), memilih melalui kesepakatan (*selecting through consensus*) serta mendasarkannya menjadi sebuah kerangka kerja (*grounding it into a framework*). Larry Catá Baker, *Harmonizing Law in…*, h. 281-282.

[32] Larry Catá Backer, *Harmonizing Law in…*, h. xiv-xv.

[33] W. J. Kamba, "Comparative Law: A Theoretical Framework", dalam *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 23 (1974), h. 501.

[34] Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), h. 3-4. Endang Saifuddin Anshary, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekuler, tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1949-1959* (Bandung: Pustaka Salman, 1981), h. 8-9.

[35] Muhammad Hari Zamharir, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholis Madjid* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004).

[36] Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 10, N0. 3, (1999).

[37] Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir* (Jakarta: Teraju, 2002), h. 1-2.

toleransi. Ringkasnya, terdapat kerja sama antara negara dan sarjana muslim Indonesia untuk membentuk sebuah mazhab pemikiran hukum Indonesia yang khas, yaitu mazhab nasional Indonesia.[38]

Sejarah Sosial Hasbi ash-Shiddieqy dan Hazairin

Hasbi ash-Shiddieqy

Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy lahir tanggal 10 Maret 1904 di Lhokseumawe, Aceh Utara. Hasbi menggunakan nama "ash-shiddieqy"[39] merujuk kepada nama keluarga atas saran dari Syaikh Muhammad ibn Salim al-Kalali tahun 1925. Hasbi tumbuh dan berkembang dalam komunitas elite ulama Aceh serta berada dalam lingkungan keluarga yang terdidik dalam hal keagamaan. Misalnya, ayah dan ibunya mempunyai reputasi dalam bidang keagamaan dan mendapatkan pengakuan sosial dalam masyarakatnya. Hasbi sendiri pertama kali mempelajari ilmu-ilmu keislaman setelah diperkenalkan dan kemudian dibimbing langsung oleh ayahnya dan diperkuat oleh ulama-ulama lokal lainnya.

Salah satu periode yang mengubah cara pandang Hasbi adalah saat pertemuannya dengan pendiri jurnal reformis "al-Imam" dari Singapura yang baru saja tiba di Aceh. Setelah pertemuan itu, Hasbi sangat tertarik hingga mengikuti ide-ide perubahan yang ditawarkan. Salah satunya adalah saran untuk melanjutkan pendidikannya ke sekolah al-Irsyad[40] di

---

[38] M.B. Hooker, *Indonesian Syariah*…h., 2.

[39] Gelar "ash-Shiddieqy" merujuk kepada nama keluarga yang merupakan keturunan dari sahabat Nabi Muhammad, yaitu Abu Bakar ash-Shiddiq (w. 634), khalifah pertama dalam Islam. Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, "Muhammad Hasbi ash Shiddieqy: Pembaruan Pemikiran Islam", dalam *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 217-53; dan *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

[40] Al-Irsyad atau Perhimpunan al-Irsyad al-Islamiyyah (*Jam'iyat al-Islah wal Irsyad al-Islamiyyah*) berdiri pada 6 September 1914 (15 Syawwal 1332 H) dengan tokoh sentral pendirinya adalah al-'Allamah Syeikh Ahmad Surkati al-Anshori, seorang ulama besar Mekkah yang berasal dari Sudan. Al-Irsyad adalah organisasi Islam nasional dan dengan tegas menolak dianggap sebagai organisasi warga keturunan Arab. Lihat http://alirsyad.net/tentang-al-irsyad/. Diakses tanggal 1 Oktober 2017.

Surabaya, Jawa Timur,[41] sebelum pada akhirnya kembali lagi ke Aceh pada tahun 1920. Ringkasnya, ide-ide pembaruan Islam dipelajari Hasbi secara otodidak dan berdiskusi secara informal. Bahkan dalam riwayat pendidikannya, Hasbi tidak pernah merasakan pengalaman akademik baik dari pendidikan di Timur Tengah ataupun Barat, namun mampu mengakses tradisi kesarjanaan khususnya Timur Tengah dengan kemampuan Bahasa Arab yang ia miliki.

Untuk membuat riwayat singkat Hasbi lebih jelas, saya akan membagi biografinya dalam dua kategori utama berdasarkan keadaan sosial-politik yang paling memengaruhi perkembangan pemikirannya tentang hubungan Islam-Negara. Pertama, periode pendudukan Belanda dan Jepang di Aceh hingga tahun 1951. Kedua, kemajuan karier akademiknya di Yogyakarta pada tahun 1960-an.

Pada tahun 1904, pemerintah Belanda semakin meningkatkan tekanan fisik dan mental terhadap rakyat Aceh. Alasannya: (1) pemerintah Belanda berasumsi tentang potensi pengaruh dari Timur Tengah, khususnya semangat reformasi, seperti gerakan Pan-Islamisme dan reformasi dalam pemikiran Islam; (2) pentingnya peran ulama dalam menyuarakan semangat ijtihad untuk melawan sistem Belanda; dan (3) ramalan bahwa tahun 1908 sebagai tahun kebebasan bagi rakyat Aceh.

Untuk merespons situasi tersebut, Hasbi ikut aktif melawan penjajah dengan terlibat dalam berbagai organisasi sosial dan keagamaan. Misalnya, sebagai aktivis kelompok Islam Mendjadi Satoe tahun 1920. Hasbi juga mendirikan Jong Islamiten Bond cabang Lhokseumawe tahun 1931. Aktif sebagai anggota kelompok *Nadi al-Ishlahi al-Islam* tahun 1932. Hasbi juga aktif sebagai anggota Muhammadiyah cabang Kutaraja tahun 1938. Di samping perjuangannya melawan okupasi Belanda, Hasbi juga harus berhadapan dengan kondisi sosial-keagamaan yang sangat kompleks.

[41] Michael R. Feener, *Muslim Legal Thought*...h., 59.

Seperti ortodoksi dalam hal pemikiran hukum keagamaan (*jumud*), bid'ah, percaya takhayul (*khurafat*) dan fanatik buta (*taqlid*), larangan mempelajari ilmu umum dan mengadopsi sistem pendidikan Barat. Bahkan, Hasbi pernah menjadi tahanan kota selama satu tahun, kemudian dimasukkan dalam penjara di penampungan Burnitelong pada 1946. Penahanan itu untuk membatasi ruang gerak Hasbi selama dua tahun, sejak Maret 1946. Bermula dari "Gerakan Revolusi Sosial" yang dimotori oleh PUSA (Persatoean Oelama Seloeroeh Atjeh) yang dipimpin oleh Husein al-Mujahid—ketua pemuda PUSA—di Aceh, Hasbi dianggap menghalangi gerakan revolusi tersebut. Muhammadiyah coba meyakinkan pengurus PUSA, bahwa Hasbi memiliki peran penting dalam melawan kolonialisme serta menduduki berbagai jabatan penting dalam pemerintahan di Aceh. Hingga akhirnya, Wakil Presiden Muhammad Hatta mengirimkan telegram meminta Hasbi dibebaskan.[42]

Perjuangan masih berlanjut pada masa penjajahan Jepang. Berbeda dengan sistem kolonialisme Belanda, pada awal masa okupasinya Jepang fokus pada bagaimana membangun opini yang kuat bahwa Jepang menghormati hukum Islam lokal di Aceh sekaligus menyebarkan janji-janji akan membantu rakyat Aceh merdeka dari kolonialisme Belanda. Misalnya, tahun 1944 pemerintahan Jepang menginisiasi pembangunan kantor urusan agama bagi muslim untuk masalah-masalah keagamaan. Jepang juga terlibat aktif merangkul berbagai elemen ulama yang sering berselisih pendapat tentang masalah-masalah keagamaan (baca: *khilafiyah*). Namun, seiring waktu, Jepang mulai mengingkari janji-janjinya. Penjajah Jepang tidak lagi menghormati budaya Islam dengan cara mempromosikan atau menyebarkan sebagian ajaran Shinto. Misalnya, mereka melarang mempelajari bahasa Arab, mewajibkan ibadah untuk "seikerei" setiap hari, membungkuk diri ke arah matahari terbit sambil berdoa dan menyebut *Tenko Heika Banzai*

[42] Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia…Ibid.*,

bersamaan dengan bacaan *Allahu Akbar* di setiap penutupan acara resmi pemerintahan.

Ringkasnya, ada dua perbedaan antara strategi politik Jepang dan Belanda terhadap rakyat Aceh dalam hal sosial-keagamaan. Untuk Belanda, secara umum, keagamaan dan ulama adalah musuh dan mereka mencoba untuk membuat perbedaan yang kontras di antara keduanya. Sebaliknya, Jepang membutuhkan dukungan ulama untuk menegaskan kekuatan dan otoritas mereka di Aceh. Penjajah Belanda membuat konflik antara ulama tradisionalis dan modernis untuk mereduksi peran mereka sebagai pemimpin agama, sementara Jepang berkontribusi untuk meminimalisasi ketegangan dan tidak begitu perhatian dengan isu-isu problematis hukum Islam (*khilafiyah*). Saya berpendapat bahwa baik penjahah Belanda maupun Jepang telah menjadikan ajaran dan otoritas keagamaan sebagai sarana konflik (*conflict*) sekaligus perlindungan (*coexistence*) untuk menegaskan legitimasi pemerintahannya.

Kategori kedua adalah peran Hasbi yang berubah dari aktivis sosial-keagamaan menjadi pengamat akademis. Periode ini menjadi puncak keadaan dan perjuangan Hasbi. Hasbi pindah ke Yogyakarta tahun 1952 bersama seluruh keluarganya. Hasbi menjadi dosen di Institut Agama Islam Negeri (IAIN)—sekarang Universitas Islam Negeri (UIN)—Yogyakarta. Pada tahun 1960, Hasbi menjadi dekan di samping sebagai pimpinan bagi program pascasarjana di kampus yang sama. Pada akhirnya, Hasbi dipromosikan menjadi profesor dalam ilmu hadis, namun lebih banyak fokus pada studi hukum Islam seperti ilmu fiqh dan yang berkaitan dengannya. Kurang lebih 30 buku dan beberapa artikel telah dipublikasikan dan sebagian dari buku tersebut masih mengalami cetakan ulang terutama dalam tema studi Islam.

Pada periode yang sama pula, Hasbi mulai berjumpa dengan berbagai sarjana muslim di seluruh dunia, seperti Syeikh al-Azhar Mahmud Shaltut dari Mesir dan membaca secara ekstensif karya-karya Muhammad Mustafa al-Maraghi (w. 1945) yang sangat memengaruhi penulisan tafsirnya, *al-*

Bayan.[43] Hal yang sangat penting adalah selama di Yogyakarta Hasbi mengembangkan ide Fiqh Indonesia yang menjadi monumen tanda kehebatan akademiknya. Hasbi meninggal dunia pada pada Selasa, 9 Desember 1975, di Rumah Sakit Islam Jakarta. Hasbi dikuburkan di kompleks pemakaman Universitas Syarif Hidayatullah Ciputat, Jakarta Selatan. Diduga penyebab kematiannya adalah komplikasi penyakit yang telah dideritanya selama masa pengasingan di lembah Burnitelong selama rentang bulan Maret 1946-1947.

Ringkasnya, pola keterlibatan Hasbi bisa dipahami dalam dua momen. Pertama, pada masa pemerintahan kolonialisme Belanda. Pada era ini, Hasbi menunjukkan sikap konfrontatifnya terhadap Belanda. Hasbi sebenarnya tidak hanya marah terhadap model penjajahan yang dilakukan Belanda selama di Aceh, tetapi juga efek dari penderitaan yang ditimbulkannya. Salah satunya adalah masyarakat menjadi lemah dan tidak berdaya sehingga bersikap putus asa. Jalan keluar yang ditempuh masyarakat adalah mencari solusi alternatif berupa tindakan-tindakan yang cenderung menjadi tidak rasional atau dalam bahasa agama disebut sebagai perilaku syirik. Sehingga, tujuan Belanda melakukan sikap opresif memberikan hasil yang tidak hanya berdampak pada keuntungan-keuntungan politik dan ekonomi, tetapi juga membuat kegamangan umat Islam dalam perilaku keagamaan mereka. Maka, syirik sebenarnya bukan persoalan kebutaan atau ketidakpahaman masyarakat terhadap ajaran agamanya. Namun, keputusasaan dari berbagai tekanan hidup yang muncul. Kedua, pada masa pemerintahan Jepang, Hasbi mulai terlibat dalam kegiatan politik. Keberpihakan Jepang dengan para ulama telah menempatkan Hasbi mendapat pengakuan dari Jepang. Salah satu sumbangsih positif kehadiran Jepang adalah meredanya konflik dan ketegangan antara kelompok tradisionalis dan modernis dalam hal perilaku keagamaan yang bersifat *khilafiyah*.

---

[43] *Ibid*., h. 61.

Hingga di sini, saya berpendapat bahwa Hasbi hadir sebagai pembaru yang berupaya mengharmoniskan antara keyakinan-keyakinan keagamaan dengan perjuangan untuk mencerdaskan masyarakat sebagai jalan yang paling rasional untuk melawan penjajah. Inilah bibit yang melatarbelakangi kehadiran ide Fiqh Indonesia pada kesempatan tradisi akademik Hasbi selanjutnya.

Hazairin

Hazairin lahir tanggal 28 November 1906 di Bukittinggi, Sumatera Barat. Seperti Hasbi, pada masa kecilnya Hazairin tumbuh dan berkembang dalam keluarga yang berpendidikan. Hanya saja, Hazairin memiliki latar belakang pendidikan sistem sekolah Belanda yang sempurna. Hazairin meyelesaikan sekolah dasarnya pada Hollandsche Inlandsche School (HIS) di Bengkulu pada 1920. HIS adalah sekolah yang secara eksklusif diperuntukkan bagi keluarga Belanda dan orang-orang kaya seperti keturunan Cina dan aristokrat. Selanjutnya, Hazairin melanjutkan pendidikannya di Meer Uigebreid Lager Onderwijs (MULO) di Padang, Sumatera Barat hingga tahun 1924. Berikutnya, Hazairin melanjutkan pendidikannya di Algemene Middelbare School (AMS) di Bandung, Jawa Barat, hingga tahun 1927. Kemudian, Hazairin masih melanjutkan lagi ke Recht Hooge School (RSH) di Batavia, atau yang sekarang dikenal dengan Jakarta. Hazairin di sini mengambil disiplin hukum dan fokus pada studi perbandingan dalam Hukum Adat. Berbeda dengan Hasbi, Hazairin dididik dalam sekolah Belanda. Pada tahun 1935, Hazairin melanjutkan pendidikannya di Universitas Leiden di Belanda hingga memperoleh gelar master dalam studi Hukum Adat. Pada akhirnya, Hazairin memperoleh gelar doktornya dari universitas yang sama dengan mengangkat topik tentang budaya adat masyarakat Redjang di Provinsi Bengkulu.

Untuk memahami lebih mendalam tentang peran Hazairin dalam gerakan sosial politik di Indonesia, saya akan membagi peran Hazairin dalam tiga deskripsi; sebagai birokrat,

politikus dan akademisi.

Pertama, dalam konteks birokrat, tidak ada lagi yang meragukan atau menolak kredibilitas dan kapasitas Hazairin, baik itu pengakuan dari pemerintah kolonial Belanda, Jepang maupun Indonesia. Pada masa-masa awal ketika Hazairin kembali ke Indonesia, ia menjadi dosen di sekolah Batavia dari tahun 1935-1938. Setelah itu, selama 1938-1942, Hazairin dipromosikan menduduki staf pada pengadilan di Padang Sidempuan, Sumatera Utara di samping bertugas sebagai investigator hukum adat di wilayah Tapanuli Selatan. Hazairin dikenal sebagai pribadi yang memiliki komitmen tinggi terhadap tugas kerjanya. Bahkan, pada masa pendudukan Jepang, Hazairin juga dipromosikan untuk bertanggung jawab sebagai penasihat hukum dari tahun 1942-1945. Ringkasnya, selama rentang waktu sebelas tahun, Hazairin menghabiskan kariernya bekerja pada pengadilan. Sekali lagi, berbeda dengan Hasbi, pada tahun 1946-1953, Hazairin dipromosikan sebagai kepala keresidenan Bengkulu di samping sebagai wakil gubernur militer untuk distrik Sumatera Selatan. Setelah itu, Hazairin pindah ke Jakarta sebagai kepala bidang hukum perdata pada Kementerian Hukum. Meskipun demikian, sekalipun Hazairin sangat aktif di birokrasi pemerintahan, ia juga mendukung dan terlibat dalam gerakan kemerdekaan. Misalnya bergabung dalam tentara pelajar dari tahun 1945 hingga 1950.

Kedua, peran Hazairin terkait dengan aktivitasnya sebagai seorang politikus. Dimulai tahun 1948, bersama Wongsonegoro ia mendirikan PPIR (Partai Persatuan Indonesia Raya) di Yogyakarta. Mempertimbangkan peran penting tersebut, Hazairin mendapatkan posisi sebagai Menteri Dalam Negeri dari bulan Agustus 1953 hingga 18 November 1954 dan tergabung dalam kabinet pertama Ali Sastroamidjoyo, politikus dari Partai Nasionalis Indonesia (PNI). Hazairin menjadi menteri hanya 15 bulan, sejak partainya memutuskan berbeda pendapat dengan kebijakan ekonomi Ali Satroamidjoyo. PPIR berpendapat bahwa kebijakan ekonomi tersebut hanya

menguntungkan etnis Cina daripada penduduk pribumi sendiri.

Terakhir, Hazairin juga menghabiskan kariernya sebagai seorang akademisi di Universitas Indonesia (UI). Hazairin dianugerahi gelar profesor dalam bidang Hukum Adat dan Hukum Islam dari universitas yang sama. Peran penting Hazairin adalah usaha atau upayanya untuk mengakui budaya dan tradisi lokal dalam pemahaman watak hukum Islam di Indonesia dengan membuat teori exit (*exit theory*).[44] Teori ini merupakan sintesis dari pengetahuan sarjana Belanda seperti Snouck Hurgronje (1857-1936) serta Cornelius van Vollenhoven (1874-1933). Kedua sarjana Belanda ini berargumentasi bahwa hukum Islam harus diakui oleh hukum adat dalam pengertian penerapannya. Teori ini dikenal sebagai teori resepsi (*receptie*) yang memecah umat Islam dalam dua model hukum; otoritas hukum syariah *vis a vis* hukum adat. Cornelius van Vollenhoven berpendapat bahwa hukum penduduk lokal, yaitu hukum adat, adalah kerangka utama untuk mengakui hukum agama.[45]

Berdasarkan sejarah singkat di atas, saya menyimpulkan bahwa baik Hasbi maupun Hazairin adalah tokoh Islam modernis yang memainkan peranan penting dalam perdebatan hubungan Islam-negara di Indonesia. Meskipun demikian, terdapat perbedaan yang kontras terkait dengan gaya antara Hasbi dan Hazairin. Pertama, jika Hasbi berasal dari latar belakang pendidikan tradisional, sementara Hazairin adalah sarjana dari pendidikan Belanda atau sistem modern. Sehingga, Hasbi sejak awal telah merasakan kontestasi berbagai konflik sosial-keagamaan yang tidak dialami oleh Hazairin di dunia birokrasi. Kedua, jika Hasbi fokus pada hukum Islam, sementara Hazairin memberikan perhatian pada hukum

---

[44] Namun, Michael Feener mengatakan bahwa ide Snouck harus dipertimbangkan karena posisinya sebagai penasihat administrasi pemerintahan Belanda. Posisi tersebut menunjukkan teori Snouck itu lebih sebagai kebijakan etis (*ethical policy*) daripada argumentasi akademik. Michael R. Feener, *Muslim Legal Thought,...*,h. 70.

[45] H. W. J. Sonius, J. F. Holleman and H. W. J. Sonius, eds., *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), h. 11. Hazairin berpendapat bahwa hukum Islam harusnya tidak semata diakui oleh hukum adat, tetapi pengakuan dari negara.

adat. Setidaknya, ada 35 kajian terkait pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dan 10 kajian terkait pemikiran Hazairin. Semuanya tersebar dalam bentuk skripsi, tesis serta disertasi.[46] Di samping itu, keduanya juga memiliki tujuan yang sama dan saling terkait untuk memperkuat negara dalam mengatur urusan keagamaan.[47]

Hubungan Negara, Islam, dan Demokrasi Pancasila serta Implikasinya terhadap Toleransi

Hasbi dan Hazairin memberikan perhatian yang lebih terhadap topik negara, syariah dan demokrasi Pancasila yang saling terkait dan tidak terpisahkan. Pertanyaannya adalah bagaimana atau dalam konteks apa ketiganya dipahami? Apa implikasinya terhadap toleransi beragama di Indonesia?

Menurut Hazairin, negara adalah sebuah bangsa sebagai manifestasi demokrasi Pancasila dengan pengakuan agama dan sistem komunal sebagai norma-normanya. Menurutnya, harus ada pemisahan antara agama dan sistem komunal dengan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Hazairin berpendapat bahwa kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa adalah referensi atau barometer bagi negara Indonesia, bagi pembangunan demokrasi Pancasila serta penguatan agama dalam pengertian penafsiran dan implementasinya. Pertanyaannya, apakah kehadiran negara dalam urusan keagamaan akan memperkuat sistem demokrasi atau justru melemahkan demokrasi itu sendiri?

Demokrasi Pancasila adalah suatu proses untuk mencapai pemerintahan yang stabil sekaligus menjamin terselenggaranya partisipasi serta pengawasan rakyat yang merupakan bagian perwujudan kedaulatan rakyat sesuai dengan Pembukaan

[46] Data tersebut tidak termasuk tulisan yang tersebar di berbagai jurnal dan buku. Seluruhnya diolah dari data yang diperoleh pada Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. http://www.uin-suka.ac.id/

[47] Bandingkan dengan pendekatan konflik dan ketegangan dalam hukum Islam yang cenderung bersifat saling berhadap-hadapan. Lihat Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969).

UUD 1945.[48] Ide demokrasi Pancasila mencakup masalah sosial kemasyarakatan, kebangsaan, dan seluruh hal yang terkait dengan jiwa masyarakat. Pada akhirnya, keberhasilan demokrasi Pancasila ditentukan oleh cerminan dari jiwa masyarakatnya. Menurut Hazairin, hanya masyarakat itulah yang sanggup, yang kompeten, menilai penting dan benarnya sesuatu itu. Semakin sejiwa dengan masyarakat, maka semakin mudah memperoleh kebenarannya.

> *"Merah jiwanya maka merah kebenarannya, putih jiwanya maka putih kebenarannya, kelabu jiwanya maka kelabu pula kebenarannya. Dan jika jiwanya sesuai dengan 'warna celupan Allah SWT', maka kebenarannya akan mengikuti kebenaran dari Allah SWT pula."*[49]

Hazairin berupaya menghubungkan antara teori dan praktik demokrasi Pancasila dengan "rida"—yang ia sebut dengan istilah celupan warna—dari Allah, yaitu warna Ketuhanan Yang Maha Esa. Untuk sampai kepada warna celupan Allah tersebut, Hazairin tidak mempermasalahkan alat atau sarananya; bisa menggunakan tradisi kesarjanaan Barat atau Timur. Hanya saja, jangan menggunakan corak warna yang berasal dari jiwa ateisme, politeisme, komunisme dan jiwa yang munafik.[50] Karena itu, dapat disimpulkan bahwa hubungan antara Islam, negara dan demokrasi bermuara pada makna Ketuhanan Yang Maha Esa.

Pentingnya kalimat Ketuhanan Yang Maha Esa juga menegaskan kedudukan maknanya yang bisa dijadikan sebagai "penyerang" sekaligus "tameng" terhadap penguatan maupun pelemahan peran negara dalam urusan keagamaan. Jeremy Menchik, misalnya, dengan sangat baik menggambarkan kondisi tersebut dalam memahami beberapa gerakan Islam di Indonesia baik secara sosial maupun individu. Menchik

---

[48] Hazairin, *Demokrasi Pancasila,* cet. 2 (Jakarta: Tintamas, 1973), h. 1.
[49] Surah al-Baqarah (2): 135-138.
[50] Hazairin, *Demokrasi Pancasila*..., h. 3.

menyebut pentingnya mempertimbangkan bentuk-bentuk nasionalisme religius (*religious nationalism*) yang berkembang dengan istilah sebagai "nasionalisme berketuhanan" *(godly nationalism)*. Alasannya, karena dasar utama citra nasionalisme di Indonesia adalah nilai-nilai religius secara umum dan bukan merujuk pada agama tertentu.[51] Artinya, selama seseorang percaya kepada salah satu jalan menuju Tuhan yang diakui oleh negara, maka orang tersebut diakui menjadi bagian dari masyarakat sipil, dan dilindungi untuk memperoleh hak-hak lainnya sebagai warga negara. Menchik mencontohkan sejarah dinamika penolakan terhadap Ahmadiyah di Indonesia sebagai upaya yang serius dari masyarakat sipil dan negara untuk "menjaga" bangsa melalui kepercayaan terhadap Tuhan.[52]

Berikutnya, saya akan fokus pada konsepsi peran negara sebagaimana yang terdapat pada pasal 29, ayat 1 dan 2. Ini adalah salah satu pasal yang tidak mengalami amendemen sejak amendemen pertama hingga keempat.[53] Menurut Nadirsyah Hosen, kenyataan tersebut menunjukkan bahwa umat Islam di Indonesia mengikuti pendekatan syariah yang substantif dan bukan formalistik.[54] Bagi Hazairin sendiri, pasal 29 ini mengandung pernyataan bahwa: (1) negara harus berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa; dan (2) negara menjamin seluruh penduduknya untuk bebas beribadah, sesuai dengan keyakinan atau kepercayaannya. Ini artinya, bahwa negara menjamin kebebasan seluruh warga negara untuk melaksanakan keyakinan keagamaan mereka yang

[51] Jeremy Menchik, "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia", dalam *Comparative Studies in Society and History* 2014; 56 (3): 594-595. Secara teoretik, Menchik menjelaskan "Godly Nationalism" adalah sebagai sebuah komunitas terbayangkan (*imagined community*) yang disatukan oleh sebuah kesadaran umum akibat produk tindakan tertentu, yaitu paham ketuhanan yang ortodoks dan dimobilisasi melalui negara serta berkolaborasi dengan organisasi keagamaan yang ada di masyarakat.

[52] *Ibid.*, h. 595.

[53] Urutan Amendemen UUD 1945: 19 Oktober 1999, 18 Agustus 2000, 9 November 2001 dan 10 Agustus 2002.

[54] Nadirsyah Hosen, "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate" dalam *Journal of Southeast Asian Studies,* 36 (3), The National University of Singapore, October 2005, h. 419.

bertujuan untuk memperkuat negara. Maka, pelaksanaan agama adalah bagian dari negara atau sebailknya. Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana hal itu dilaksanakan?

Menurut Hazairin, ada tiga rumusan normatif pasal 29 ayat 1: (1) setiap warga negara wajib beriman kepada Allah; (2) negara wajib mendidik warga negaranya supaya menjadi orang yang beriman kepada Allah, atau (3) dalam Negara Republik Indonesia tidak boleh ada ajaran yang menyimpang dari kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.[55]

Penafsiran pertama, menurut Hazairin, negara tidak mungkin bisa mengimplementasikannya. Sebab, keyakinan berasal dari Tuhan, dan tidak ada satu pun cara yang benar dan tepat bahwa pemerintah dapat memaksakannya kepada warganya melalui aparatur negara. Lebih dari itu, sebagai seorang warga negara Indonesia, seseorang tidak menjadi hilang kewarganegaraannya dan menjadi *stateless* hanya karena seseorang tidak percaya Tuhan. Hazairin meyakini bahwa semua masyarakat Indonesia adalah berketuhanan. Sehingga, negara tidak perlu ikut campur apalagi memaksa agar warganya percaya dengan Tuhan.

Sementara penafsiran kedua dan ketiga adalah mungkin untuk ditangani oleh negara. Perbedaan utama antara penafsiran pertama dan kedua adalah terletak pada peran negara. Jika yang kedua negara bersifat aktif dalam arti meningkatkan, sementara yang terakhir, negara bersifat pasif dalam arti menjaga atau memelihara. Hazairin menegaskan bahwa percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa bukanlah fakta, sementara negara hanya memberi perhatian kepada pengaturan fakta-fakta dan bukan keyakinan.[56] Hazairin menegaskan bahwa setiap orang yang menganut sesuatu agama yang bertuhankan Tuhan Yang Maha Esa, di dalam Negara Republik Indonesia, adalah orang yang memuja Tuhan yang sama, yaitu Pencipta alam semesta, masing-masing menurut cara yang ditentukan dalam agamanya. Alangkah

[55] Hazairin, *Demokrasi Pancasila,* cet. 2, (Jakarta: Tintamas, 1973), h. 15.
[56] *Ibid.*,

agung dan mulianya bangsa Indonesia yang bersatu bukan saja sebagai bangsa (*nation*) melainkan juga sebagai umat di bawah panji Ketuhanan Yang Maha Esa, yang akan mengikis habis semua intoleransi di bidang agama, tegas Hazairin.[57]

Keyakinan Hazairin di atas disebabkan oleh situasi sosial, politik dan keagamaan di Indonesia. Hazairin berupaya menjaga Pancasila yang mengandung sila Ketuhanan Yang Maha Esa dari berbagai "intrik politik" yang ingin mengubahnya seperti upaya pembentukan UUDS 1950. Di samping itu terjadi upaya kudeta secara inkonstitusional, yaitu keinginan untuk memisahkan diri dari Republik Indonesia dengan melakukan pemberontakan lokal, misalnya pemberontakan Darul Islam (DI) dan Republik Maluku Selatan (RMS).[58] Dalam kehidupan sosial, bangsa Indonesia yang baru saja merdeka dihadapkan pada proses unifikasi hukum oleh negara di tengah keragaman agama dan etnis sosial. Sementara dalam konteks perilaku keagamaan, Hazairin menemukan kondisi umat Islam yang belum mampu secara mandiri menemukan hukumnya yang khas. Ide gagasan tersebut disampaikan oleh Hazairin dalam salah satu ceramah di Konferensi Kementerian Kehakiman di Salatiga pada tanggal 16 Desember 1950. Dalam konferensi tersebut, Hazairin mengajukan tema "Hukum Baru di Indonesia". Hukum baru di Indonesia mengindikasikan keharusan sebuah sistem hukum yang benar-benar sesuai dengan kondisi bangsa Indonesia setelah lepas dari kolonialisme. Hukum baru yang dimaksud bukanlah berarti hukum yang benar-benar baru, melainkan cara penyelesaian hukum yang ditempuh yang harus benar-benar baru.[59]

Merujuk pada ketiga konteks situasi di atas, Hazairin mengusulkan bahwa hubungan antarumat beragama hendaklah

[57] *Ibid.*, h. 17.

[58] B.H.M Vlekke, *Indonesia in 1956: Political and Economic Aspects* (Netherlands: Netherlands Institute of International Affairs, 1957), h. 9.

[59] Hazairin, *Hukum Baru di Indonesia* (Djakarta: Bulan Bintang, t.t.). Tulisan ini merupakan ceramah Hazairin dalam Konferensi Kementerian Kehakiman di Salatiga, 16 Desember 1950. H. 3.

dengan memperhatikan semangat rukun dan damai terhadap saudara-saudaranya yang berlainan agama. Hazairin memiliki penafsiran yang khas tentang ini. Sekalipun Islam adalah agama terakhir, menurut Hazairin, Allah tidak mengizinkan siapa pun di dunia untuk melakukan paksaan, dalam bentuk apa pun terhadap agama tertentu.[60] Semuanya diserahkan pada tanggung jawab masing-masing pemeluk kepada Allah. Sehingga, sekalipun orang itu murtad dari agama Islam, maka ia tidaklah diperintahkan Allah untuk memberikan hukuman mati atau bunuh, tetapi hanya menyatakan orang tersebut kekal tempatnya di neraka Jahanam, jika tidak bertobat sebelum mati.[61] Penafsiran Hazairin tersebut menerapkan prinsip harmonisasi antara semangat al-Quran dan kepentingan untuk memelihara persatuan bangsa. Ringkasnya, saya memahami bahwa Hazairin berupaya menegaskan bahwa ada korelasi yang kuat antara demokrasi Indonesia dan unsur-unsur dari sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam membangun toleransi di Indonesia.

Sementara itu, Hasbi memahami syariah dalam hubungannya dengan negara berdasarkan pada tradisi umat Islam Indonesia kontemporer. Hasbi mendukung aspirasi Indonesiasi dalam proses penemuan hukum Islam. Hasbi mencoba mengharmonisasikan antara syariah, negara dan adat. Negara dapat mengadopsi beberapa ide setelah ide tersebut diverifikasi oleh teks (*scriptural*) dan sesuai dengan tradisi muslim di Indonesia. Selanjutnya, untuk menjamin bahwa proses verifikasi tersebut berjalan sesuai dengan benar, maka Hasbi mendukung ditempuh dengan cara pengambilan keputusan ijtihad secara kolektif (*shura*). Tujuannya adalah untuk menjamin tidak ada perpecahan masyarakat dalam proses institusionalisasi syariah pada level negara.

Dalam inaugurasi profesornya, Hasbi menekankan pentingnya karakter Indonesia dalam struktur hukum nasional. Negara harus menyadari tradisi yang hidup dari masyarakat

---

[60] Ali Imran (3): 110, an-Nisa’ (4): 47 dan al-Baqarah (2): 256.

[61] Al-Baqarah (2): 217 dan al-Ma’idah (5): 54.

muslim kontemporer. Hasbi mengakui konsepsi negara dalam pengertian *Dar al-harb* dan *Dar al-Islam*. Namun, Hasbi memahami *Dar al-Islam* tidak dalam pengertian negara Islam, tetapi hukum Islam yang diadopsi oleh negara.[62]

Berikut ini orasi ilmiah yang berjudul "Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman" yang dasampaikan Hasbi pada upacara peringatan Dies Natalis yang pertama tahun 1381/1961 sebagaimana dikutip dari buku *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* ditulis oleh Nourouzzaman Shiddiqi:

> *Maksud untuk mempeladjari sjari'at Islam di Universitas-Universitas Islam sekarang ini, supaja fiqh/sjari'at Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masjarakat dan dapat mendjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum-hukum di tanah air kita jang tertjinta ini. Maksud supaja dapat menjusun suatu fiqh jang berkepribadian kita sendiri, sebagaimana sardjana-sardjana Mesir sekarang ini sedang berusaha memesirkan fiqhnya.*
> *Fiqh Indonesia ialah fiqh jang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia.*
> *Fiqh jang berkembang dalam masjarakat kita sekarang sebagaiannja adalah fiqh Hidjazi, fiqh jang terbentuk atas dasar adat istiadat dan 'urf jang berlaku di Hidjaz, atau fiqh Misri jaitu fiqh jang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fiqh Hindi, jaitu fiqh jang terbentuk atas 'urf dan adat istiadat jang berlaku di India.*

[62] *Dar al-Islam* menurut Hasbi adalah: (1) negara-negara yang berdasarkan syariah Islam; (2) negara yang penduduknya beragama Islam dan dapat melaksanakan hukum Islam; (3) negara yang semua penduduknya atau mayoritas beragama Islam; (4) negara-negara yang dikuasai oleh negara Islam walaupun mayoritas penduduknya bukan beragama Islam; (5) negara yang diperintah dan dikuasai bukan oleh umat Islam, tetapi penduduknya yang beragama Islam dapat menjalankan hukum Islam dan tidak ada yang menghalang-halangi untuk melaksanakan hukum tersebut. Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum Antar Golongan dalam Fiqih Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1971, Cet. 1), h. 17.

> *Selama ini kita belum mengudjudkan kemampuan untuk beridjtihad, mengudjudkan hukum fiqh jang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksakan fiqh Hidjazi atau fiqh Misri atau Fiqh Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar taqlid.*[63]

Untuk memahami maksud pidato Hasbi tersebut perlu memahami konteksnya. Pada fase awal setelah kemerdekaan Indonesia, kembali kepada al-Quran dan Sunnah di satu sisi, dan wacana keindonesiaan di sisi yang lain, menjadi *mainstream* gerakan pembaruan hukum Islam di Indonesia di awal abad ke-20. Wujudnya berupa gerakan puritanisme yang menolak *takhayyul*, bid'ah dan *churafat* (TBC), dengan mempertimbangkan peluang dibukanya pintu ijtihad sebagai lawan dari *taqlid*. Pada aspek keindonesiaan, kemudian diikuti dengan munculnya polemik teori resepsi yang dianggap sebagian orang merupakan bias dari kolonialisme serta penerimaan negara dalam paham kehidupan keberagamaan.[64]

Hasbi berupaya menempatkan Indonesia tidak hanya sebagai sebuah negara dan bangsa dalam pengertian politik, tetapi juga terkait menjadi bagian dari dinamisme substansi hukum Islam.[65] Imam Syaukani, misalnya, dalam bukunya, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, telah menuliskan hampir satu bab utuh Pendahuluan bukunya tentang pentingnya peran dan kedudukan Hasbi dalam membangun epistemologi hukum Islam di Indonesia.[66] Menurut Syaukani, semangat Hasbi dalam menawarkan

[63] Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia...*, h. 230-231.

[64] Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika; Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawasea, 2006), h. 27-34 dan 37.

[65] Ide Hasbi tentang pentingnya Fiqh Indonesia pertama kali muncul pada tahun 1940. Kemudian pada tahun 1961, Hasbi mendefinisikan Fiqh Indonesia sebagai fiqh yang ditentukan berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa Indonesia. *Ibid.*, h. 32. Lihat juga Hasbi ash-Shiddieqy, *Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961), h. 24.

[66] Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 1-13.

sekaligus memopulerkan istilah hukum Islam di Indonesia, telah memberikan sumbangsih akademik bagi siapa saja yang kritis terhadap dinamika perkembangan hukum Islam di Indonesia.[67] Fungsi utama mazhab, menurut Hasbi, adalah sebagai sarana untuk mempermudah dan memperlancar terwujudnya kemaslahatan tata kehidupan manusia.[68] Perilaku *taqlid* secara sosiologis dapat menghilangkan kesadaran hukum sekaligus kesadaran pluralitas kehidupan masyarakat, akibatnya *taqlid* menjadi tempat persemaian bibit intoleransi.[69]

Terhadap perilaku *taqlid* ini, bahkan lebih jauh, Hazairin berpendapat bahwa negara harus ikut campur menggunakan otoritasnya agar dapat dihilangkan. Menurut Hazairin, perilaku *taqlid* dapat memperlambat terjadinya proses unifikasi hukum dan kesejahteraan masyarakat sebagaimana amanat UUD 1945. Menurut saya, kehadiran negara adalah dalam upaya menjamin ijtihad bisa dilakukan. Inilah salah satu perspektif yang baik tentang penyebab lahirnya *taqlid*. *Taqlid* lahir bukan karena ketidakmampuan ulama untuk melahirkan pemahaman hukum baru, melainkan karena tidak adanya jaminan kebebasan untuk melakukan ijtihad. Dengan kata lain, semakin lemah peran negara dan ketiadaan undang-undang yang menjamin kebebasan berijtihad, maka semakin suburlah perilaku *taqlid* dan intoleransi. Hazairin sangat yakin bahwa kehadiran negara sangat baik untuk mempertemukan antara hukum adat dan hukum Islam, agar tidak saling meresepsi sebagaimana yang dilakukan oleh pengetahuan kolonialisme dan juga juga tidak saling bertolak belakang. Caranya adalah harus merujuk langsung kepada sumber al-Quran dan hadis, bukan beriman kepada hasil ijtihad.[70] Bachtiar Effendi menyebutnya, dari perdebatan Islam yang

---

[67] *Ibid.*, h. 4.
[68] Hasbi, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1975), h. 21.
[69] Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Uṣűl al-Syarî'ah* (Beirut: Al-Intisyâr al-'Arabî, 2004), h. 223-224.
[70] Hazairin, *Hukum Baru di Indonesia* (Djakarta: Bulan Bintang, t.t.), h. 11-12.

bersifat legal-formal bergeser ke arah aktivisme politik.[71] Karena itu, gagasan *Islamicness* dan *Indonesianess* menjadi penting baik secara sturuktural maupun kultural dalam memengaruhi warna negara Indonesia pada masa-masa berikutnya.[72]

Fiqh Indonesia, antara Ekspresi Nasionalisme dan *Decolonialism*

Pasca perjuangan melawan kolonialisme dan imperialisme sekitar tahun 1900-an, umat Islam mayoritas menyetujui bahwa ide nasionalisme adalah sesuatu yang penting dan bahkan menjadi bagian dari keimanan mereka.[73] Politik dan nasionalisme menjadi penggerak sekaligus pemersatu untuk mewujudkan nilai-nilai Islam yang dianggap telah direduksi oleh pihak penjajah. Hanya saja, dalam perkembangan berikutnya, nasionalisme menjadi terbatas dan terfragmentasi berdasarkan basis regional dan ideologi. Konsep nasionalisme yang di dalamnya tercakup makna *ummah*, pada gilirannya berubah menjadi makna kelompok dan kepentingan politik tertentu. Pada akhirnya, terjadi desakan yang sangat kuat untuk menempatkan Islam hanya sebagai agama yang berhubungan dengan masalah Tuhan, sementara politik dan nasionalisme adalah urusan yang terpisah. Islam dan nasionalisme—lebih spesifik terkait politik—adalah dua hal yang berbeda. Islam hanya mengurusi keimanan dan tidak cocok untuk ide negara bangsa. Inilah tahapan awal yang menyemangati munculnya ide sekulerisme.

Islam sebagai nasionalisme lahir akibat sentimen yang kuat terhadap pengaruh Eropa dalam berbagai struktur sosial masyarakat Indonesia. Bahkan, lebih jauh, kolonialisme dianggap sebagai bagian dari misi dakwah. Akibatnya,

[71] Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), h. 44-52.
[72] *Ibid.,* h. 65.
[73] Sami Zubaidah, "Islam and Nationalism: Continuities and Contradictions", dalam *Nations and Nationalism 10*, 4, (2004): 407.

kolonialisme Eropa tidak hanya kepentingan politik dan ekonomi tetapi juga menyangkut sentimen keagamaan, misalnya munculnya wacana Islam *versus* Kristen *plus* kafir. Fakta itu memang menjadi perdebatan, namun mengandung akurasi yang logis. Di Indonesia, kedatangan Belanda juga diiringi dengan upaya represif untuk memisahkan pengetahuan masyarakat Indonesia, khususnya muslim, tentang Islam dan adat. Efek domino yang ditimbulkannya adalah solidaritas muslim yang awalnya sangat kuat melawan ide kolonialisme menjadi terpecah ke dalam unit-unit paham keagamaan tertentu.[74] Ringkasnya, kehadiran kolonialisme juga memberikan kontribusi yang kuat terhadap pelembagaan istilah *takhayyul*, bid'ah dan *churafat* (TBC).

Meskipun demikian, dalam hal politik, Eropa menjadi bahan refleksi bagi sebagian pembaru Islam untuk menggerakkan kembali reformasi Islam dalam berbagai kehidupan dengan merujuk pada ide-ide kesamaan, hak asasi manusia (HAM), rasionalitas hingga demokrasi. Jadi, kehadiran Eropa di banyak negara Islam, termasuk Indonesia, di satu sisi memperlemah solidaritas atas dasar agama, di sisi lain menggantinya dengan solidaritas atas nama HAM. Kemudian, pada gilirannya terjadilah pembaruan dalam Islam dengan pertanyaan utama, bagaimana Islam sesuai dengan konsep modernitas seperti ide toleransi beragama. Fiqh Indonesia adalah unit solidaritas dan respons terhadap sisa residu kolonialisme. Konsep *ummah* yang setidaknya berkembang pada abad ke-19, diformulasikan menjadi Fiqh Indonesia seiring kehadiran gagasan negara bangsa. Konsep *ummah* yang dianut tidak lagi berkonotasi Pan-Islamisme, tetapi fiqh dengan nasionalisme Indonesia. Fiqh Indonesia sebagai basis solidaritas sosial dan politik umat Islam Indonesia. Ide Fiqh Indonesia tidak akan menggerogoti

[74] Mark E. Cammack, "Islam and Nationalism in Indonesia: Forging an Indonesian Madhhab", dalam *The Islamic School of Law; Evolution, Devolution, and Progress,* Peri Bearman, Rudolph Peters and Frank E. Vogel (ed.), (Cambridge: Harvard University Press, 2005), h. 189.

atau menggantikan identitas nasional, sebaliknya justru memperkuat. Fiqh Indonesia bukan buku panduan untuk gerakan memisahkan agama dan negara seperti gerakan DI/TII atau PKI.

Fiqh Indonesia adalah harapan dan aspirasi sebagai bangsa dan negara, harmonisasi antara Islam dan nasionalisme yang berfungsi—mengutip istilah Durkheim—sebagai *cement of social solidarity and cohesion* (Durkheim).[75] Fiqh Indonesia tidak menjadikan Barat sebagai musuh atau Timur sebagai bayangan. Dasar Fiqh Indonesia menggunakan sentimen nasionalisme untuk berada sebagai sesuatu yang mandiri, dan bukan di bawah ketakutan atau ancaman kolonialisme. Nasionalisme dalam Fiqh Indonesia bukanlah proklamasi kebencian terhadap ideologi atau negara tertentu. Gambaran itulah yang saya maksudkan sebagai *de-colonialism*.[76]

Fragmentasi Otoritas Negara: Pendekatan Hukum Islam

Dari penjelasan sebelumnya, menjadi jelas bahwa Hazairin berupaya untuk mengharmonisasi kontradiksi antara syariah, negara dan demokrasi Pancasila. Berikut ini saya berikan contoh. Setelah menjelaskan fungsi negara dalam kaitannya dengan agama, Hazairin menggunakan kategori sistem hukum Islam untuk menjelaskan pandangannya tentang hubungan agama-negara dalam wilayah praktis.

Kategorisasi itu disebut dengan "al-Ahkam al-Khamsah" atau prinsip-prinsip hukum yang lima, yaitu: (1) dibolehkan (*jaiz/permissible*), sesuatu yang konteksnya moralitas individual, (2) dianjurkan (*sunnah/desirable*), (3) dibenci (*makruh/hated*) berlaku untuk moralitas sosial, (4) diwajibkan (*wajib/compulsory*), dan terakhir (5) dilarang (*haram/*

[75] Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society,* (New York: The Free Press, 1968), h. 227-229.

[76] Kuan-Hsing-Chen, *Asia as Method: Toward Deimperialization* (Durham and London: Duke University Press, 2010), h. vii.

prohibited), yang biasanya diekspresikan dalam bentuk teks hukum. Kategorisasi tersebut bersifat dinamis dan saling terkait (*interchangeable*), yaitu sebuah tindakan dapat berpindah dari satu kategori pertama ke arah kategori kedua atas dasar relevansinya terhadap kebutuhan masyarakat. Namun, negara hanya dapat mengintervensi pada kategori pertama hingga ketiga saja, sementara kategori keempat dan kelima adalah otoritas agama.[77]

Jaiz adalah penilaian diri (*self-assessment*) dalam karakter moral. *Jaiz* menilai apakah baik atau buruk berdasarkan kehendak dan kebebasan individual, dan hal itu tergantung orangnya untuk memutuskan apakah mengikutinya atau tidak. Karena itu, *jaiz* inheren secara personal daripada bersifat publik, dan konsekuensinya dibatasi hanya pada wilayah individu saja. Bagaimanapun, *jaiz* memiliki dimensi sosial jika dengan syarat tindakan individu tersebut dapat dipandang dan difabrikasi oleh orang lain.

Berikutnya akan memasuki kategori yang kedua, yaitu menjadi moralitas sosial. Kategori ini mencakup dua jenis nilai; dianjurkan (*sunnah*) dan dibenci (*makruh*). *Sunnah* dikonseptualisasikan sebagai tindakan yang senada dengan tindakan yang baik dan digemari oleh masyarakat. Sementara *makruh* menggambarkan tindakan yang mengandung keburukan dan tidak diinginkan, dibenci serta ditolak oleh masyarakat. Seseorang yang melakukan perbuatan yang dianggap makruh, ia akan dianggap negatif oleh orang lain dalam komunitas masyarakatnya. Ketika sebuah tindakan berpindah dari level individual ke level sosial dan menjadi ranah *sunnah* dan *makruh*, maka terjadi pula sebuah peralihan tanggung jawab atau otoritas dari personal kepada sosial. Dalam pengertian lain, jika sebuah tindakan yang awalnya dianggap *sunnah* telah memiliki dukungan dalam masyarakat, kemudian itu menjadi naik tingkatannya menjadi wajib, atau sebaliknya, juga bisa menjadi haram jika tidak

[77] Hazairin, *Demokrasi Pancasila*..., h. 18

mendapat dukungan dari masyarakat. Sekalipun masih ada kebebasan dalam kualifikasi wajib dan haram, namun situasi yang demikian tidak lagi dikontrol oleh masayarakat, karena wajib dan haram sekarang mengandung aspek-aspek kehidupan bersama bagi semua warga. Karena itu, negara harus bertanggung jawab untuk memeliharanya. Ada sebuah peralihan tanggung jawab dari otoritas publik kepada otoritas pemerintah.

Di samping itu, Hazairin juga mengajukan institusionalisasi hukum Islam pada level negara dan menjadikannya sebagai dasar kehidupan bernegara di Indonesia tanpa harus menjadi negara Islam.[78] Dengan tegas ia katakan bahwa kehadiran Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 merupakan sumber yang asasi untuk dijadikan sebagai paradigma keyakinan kehidupan keagamaan di Indonesia.[79] Negara harus bisa memilah mana di antara norma-norma itu yang penegakannya memerlukan intervensi kekuasaan. Jika negara abai dan tidak bersedia memikul kewajiban untuk menjalankan bagian syariah yang terkait dengan urusan dunia, menurut Hazairin, negara telah melakukan sabotase terhadap kehendak Allah. Bahkan, lebih jauh, sikap tersebut dianggap sebagai pelanggaran terhadap amanah-Nya atau pelanggaran terhadap pasal 29 ayat 1 UUD 1945. Atau, lebih tepatnya, pelanggaran terhadap demokrasi Pancasila. Pengabaian yang demikian bahkan berimplikasi menghancurkan sila Persatuan Indonesia.

Hazairin dengan tegas menyatakan bahwa apabila pengabaian itu sengaja dilakukan oleh negara, maka akan menimbulkan "organisasi rakyat beragama" yang menyerupai negara dalam Negara, yang tempatnya bisa berpusat di masjid, gereja dan kuil.[80] Untuk itu, kewajiban menjaga sila Persatuan Indonesia adalah tugas umat beragama dan pemerintah dengan dukungan berbagai kebijaksanaan dan toleransi

[78] *Ibid*., h. 29.
[79] Ichtijanto, "Perkembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 128-131.
[80] Hazairin, *Demokrasi Pancasila*..., *h*. 49.

beragama. Ketuhanan Yang Maha Esa—terutama dalam bidang hukum dunia—hendaklah dijalankan sesuai dengan iman dan keyakinan umat dalam agamanya masing-masing.[81] Menurut saya, Hazairin berupaya mengharmoniskan hubungan Islam-negara ke dalam otoritas individu, masyarakat dan negara.

Sementara itu, pendapat yang cenderung menjaga pandangan tradisionalisme Islam dikemukakan Hasbi dalam mengharmoniskan antara otoritas negara dan otoritas teks keagamaan. Salah satu karakter Indonesia yang dimaksud adalah mempertimbangkan eksistensi tradisi (*adat*/*'urf*) lokal sebagai bahan materi acuan pembentukan sebuah format pemikiran hukum Islam baru. Bagi Hasbi, syariah Islam meniscayakan asas persamaan bahwa semua masyarakat adalah sama di hadapan Allah. Sehingga, setiap *'urf* yang telah mapan atau dikenal dalam setiap masyarakat dapat dijadikan sebagai acuan hukum pembentukan Fiqh Indonesia dan nilainya sama dengan *'urf* masyarakat lainnya.[82] Fiqh Indonesia tidak saja bermakna deduksi hukum Islam dari syariah, tetapi juga membebaskan adat dan tradisi Indonesia dari konotasi Arab.[83] Yang terpenting, menurut Hasbi, *'urf* tersebut tidak bertentangan dengan prinsip tauhid.[84]

Tentu saja, upaya membangun sistem hukum Islam yang sesuai dengan karakter masyarakat Indonesia bukanlah tugas serius secara individu. Sehingga, Hasbi secara sadar

[81] Al-Maidah (5): 44-50.

[82] Cukup banyak tulisan yang menegaskan penerimaan '*urf*/adat sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari penalaran (baca: epistemologi) hukum Islam. Ayman Shabana, *Custom in Islamic Law and Legal Theory; The Development of the Concepts of 'Urf and 'Adah in Islamic Legal Tradition,* (New York: Palgrav Macmillan, 2010), h. 2 dan 171. Jacques Waardenburg (et al), *Official and Popular Religion as a Theme in the Study of Religion,* (The Huge: Mouton, 1979), h. 340 dan 371. Mohammad Zain bin Haji Othman, "Urf as a Source of Islamic Law", dalam *Islamic Studies,* Vol. 20, No. 4 (Winter 1981), h. 343-348. Gideon Libson, "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law: Al-rujū'u ilâ al-'Urfi Aḥadu al-Qawâ'idi al-Khamsi allatî Yatabannâ 'Alayhâ al-Fiqh", dalam *Islamic Law and Society,* Vol. 4. No. 2 (1997), h. 132. William R. Roff, Customory Law, "Islamic Law, and Colonial Authority: Three Contrasting Case Studies and Their Aftermath", dalam *Islamic Studies,* Vol. 49, No. 4 (Winter 2010), h. 456-457.

[83] Hasbi mengatakan: "Hadis yang kuat dan benar serta ijma' yang kuat dan benar jangan dianggap selalu sesuai dengan masyarakat Indonesia". Lihat Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), h. 27.

[84] Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam*..., h. 35.

mengajukan pentingnya ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*) dari berbagai disiplin ilmu. Menurut Hasbi, pendapat yang dirumuskan secara kolektif lebih kuat daripada diputuskan oleh perorangan. Untuk mencapai itu, Hasbi mengusulkan konsep *ahl al-halli wa al-'aqdi* (yang berwenang melepas dan mengikat). Menurut Yudian, konsep *ahl al-halli wa al-'aqdi* ini mengandung makna pemisahan antara institusi politik (*hay'at al-siyasa'*) dan institusi legislatif (*hay'at al-tasyri'iya'*). Institusi politik meliputi anggota dewan yang dipilih oleh rakyat, sementara institusi legislatif mencakup dewan pakar yang berwenang melakukan ijtihad yang didukung oleh sarjana di bidang ilmu tertentu (*ahl al-ikhtisas*).[85] Menurut saya, tanpa mengenyampingan pentingnya penafsiran yang khas tentang konsep itu, Hasbi telah menyusun sebuah tatanan politik dan hukum baru dengan mengadopsi wacana klasik untuk merumuskan Fiqh Indonesia. Sebab, jika mengacu kepada sistem politik modern—sebagaimana yang dipahami oleh Yudian—maka institusi politik dan legislatif bersifat terbuka tanpa dibatasi oleh status agama, aliran dan suku tertentu. Di sinilah moderatisme bahkan inklusivitas pemikiran Hasbi tentang *ahl al-halli wa al-'aqdi*.

Hasbi pasti menyadari bahwa Indonesia bukanlah negara agama, dan ia sendiri tidak pernah mengajukan konsep *ahl al-halli wa al-'aqdi* dalam kerangka cita-cita negara agama. Namun, negara (baca: pemerintah Indonesia) perlu hadir dan terlibat dalam memfasilitasi ijtihad kolektif tersebut.[86] Karakter Indonesia merupakan kata kunci terjadinya eklektisisme atau seleksi dalam penyusunan Fiqh Indonesia. Tentu saja, Indonesia sendiri merupakan kumpulan entitas yang sangat plural. Mungkin saja dalam hal ini Hasbi belum menemukan formulasi baru dalam menempatkan konsep itu dalam sebuah sistem politik negara modern. Namun,

---

[85] Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2006), h. 41-42.

[86] Michael R. Feener, "Indonesian Movements for the Creation of a "National Madhhab", dalam *Islamic Law and Society* 9, (1), (2002), h. 100.

lontaran konsep itu telah memberikan aspirasi yang kuat bahwa negara bangsa memiliki legitimasi hermeneutik untuk menjelaskan makna syariah. Atau, dengan kata lain, syariah dan institusi negara saling terkait. Hasbi menyebutnya sebagai upaya harmonisasi antara purifikasi doktrin dengan wacana keindonesiaan dalam tradisi hukum Islam.

Pendapat ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan tulisan Hazairin tentang hukum baru di Indonesia. Inilah upaya yang ditujukkan oleh Hasbi dan Hazairin untuk membuka ruang publik baru[87] bagi tumbuhnya fiqh yang berwawasan keindonesiaan. Hukum Islam atau fiqh adalah instrumen rekayasa sosial (*instrument of social engineering*)[88] seiring dengan perubahan norma-norma sosial.[89] Menurut Hooker, adanya ajaran syariah yang diformulasikan untuk memenuhi kebutuhan ajaran Islam di Indonesia.[90] Pentingnya orisinalitas Indonesia berimplikasi pada studi hukum Islam, menjadi refleksi sosial, politik dan struktur intelektual bagi penerapan hukum Islam di Indonesia. Syariah secara praktis adalah beragam dan tidak homogen.[91] Perbedaan itu bukan berarti bahwa fiqh pada era klasik tidak relevan, namun tidak menjadi hal yang utama pada perkembangan saat ini.

Misalnya, Hazairin mencoba menjelaskan hubungan antara distribusi kekuasaan negara dengan semangat pasal 34 UUD 1945. Dalam pasal tersebut disebutkan bahwa "negara" harus mendistribusikan kekuasaannya melalui undang-undang dengan membentuk badan-badan khusus yang bertugas menangani urusan pasal 34 tersebut. Misalnya,

---

[87] Dale F. Eickelman dan Armando Salvatore, "Public Islam and the Common Good", dalam *Etnográfica,* Vol. X (1), (2006), h. 97.

[88] R. Michael Feener, "Social Engineering through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh" dalam *Islamic Law and Society*, vol. 19 No. 3, (2012), h. 276. Lihat juga Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad ...,* h. 38.

[89] John R. Bowen, "You May Not Give It Away": How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence" dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 5, No. 3 (1998), h. 384-385. Lihat juga Jhon R. Bowen, "Consensus and Suspicion: Judicial Reasoning and Social Change in an Indonesian Society 1960- 1994", dalam *Law & Society Review*, Vol. 34, No. 1 (2000), h. 124.

[90] M.B. Hooker, *Indonesian Syariah...,* h. xi.

[91] *Ibid.*, h. 1.

membentuk lembaga zakat atau *bait al-mal* yang khusus mengurusi kepentingan umat dan pengawasannya berada di bawah Kementerian Agama. Demikian juga untuk kepentingan masyarakat nonmuslim, negara juga harus membentuk lembaga-lembaga yang bisa membantu presiden mewujudkan pasal 34 itu melalui kekhasan ajaran agama masing-masing.[92] Hazairin berargumen bahwa jika hendak menjalankan syariah Islam di bidang zakat dengan keadaan Indonesia pada abad ke-20, maka hukum lama di bidang zakat tersebut sudah wajib dirombak dan disusun kembali secara baru berdasarkan al-Quran dan makna hakiki tujuan Sunnah Muhammad SAW.

Menariknya adalah apabila ditelisik dari Undang-Undang Pengelolaan Zakat No. 23 Tahun 2011 sebagai pengganti dari UU No. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat juga, tidak mencantumkan dasar pertimbangan pembuatan Undang-Undang itu merujuk kepada pasal 34, namun merujuk kepada pasal 29 ayat 2. Perbedaan rujukan pasal itu memiliki implikasi yang berbeda dalam pelaksanaannya. Jika Undang-Undang Pengelolaan Zakat merujuk kepada pasal 34, maka zakat tidak hanya diberikan kepada umat Islam, tetapi juga mencakup seluruh rakyat Indonesia. Zakat tidak hanya untuk kepentingan fakir miskin dan anak telantar yang berasal dari agama Islam saja, tetapi juga di luar umat Islam. Namun, jika dasar pertimbangannya adalah pasal 29 ayat 2, maka zakat hanyalah untuk orang Islam. Karena, hanya umat Islamlah yang memiliki ajaran yang khas tentang zakat. Misalnya, pasal 34 ayat 1 menyebutkan bahwa fakir miskin dan anak telantar dipelihara oleh negara. Maka, konsekuensinya, seluruh fakir miskin dan anak telantar tanpa melihat agama, suku dan golongannya, sehingga dana zakat bisa digunakan untuk itu. Cara penafsiran nasional (*nationalistic exegesis*)[93] ini menunjukkan bahwa antara ajaran agama yang menuntut

---

[92] Hazairin, *Demokrasi Pancasila*..., *h*. 40.

[93] Feener menyebutnya sebagai *(nationalistic orientation)*. R. Michael Feener, "Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab" dalam *Islamic Law and Society 9*, 1, (2002), h. 109.

ketaatan keagamaan bisa berjalan harmonis dengan hukum negara yang meminta ketaatan kepada nasionalitas dan domisili sebagaimana yang diragukan oleh Hooker.

Misal lainnya, pengaruh gagasan Hasbi dan Hazairin sedikit banyak telah melandasi semangat lahirnya Instruksi Presiden No.1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI).[94] Namun, secara materi, ide mereka tidak menjadi dominan dalam perumusan kedua aturan tersebut. Sebagaimana pengaruh pendapat mazhab Hanafi dalam *Majallah al-Ahkam al-'Adliyah* pada masa pemerintahan Turki Usmani. Hal itu dapat dimaklumi karena secara politik praktis, keduanya tidak memiliki basis kekuatan politik yang kuat. Hazairin sendiri pernah mengusulkan Undang-Undang Kewarisan Nasional, namun gagal karena tidak mendapat dukungan dari parlemen.

Kesimpulan

Merujuk pada pendapat Jeremy Menchik, ada tiga faktor yang menyebabkan perubahan terhadap interpretasi syariah: (1) otoritas negara (*state authority*); (2) ilmu pengetahuan kontemporer (*contemporary scientific knowledge*); dan (3) desakan masyarakat (*social pressure*).[95] Tiga faktor itu saling terjalin sebagai respons terhadap berbagai perubahan termasuk di dalamnya memengaruhi hubungan Islam-negara.

Kehadiran konsep negara bangsa (*nation state*) hingga hari ini masih berjalan dinamis, di mana terjadi kontestasi dan kerja sama antara kelompok dalam struktur politik dan sosial yang beragam. Bahkan, di negara-negara sekuler sekalipun, di mana sekulerisme menjadi prinsip, isu tentang peran negara dalam urusan agama juga masih menjadi problem. Pelarangan memakai burqa di Prancis adalah contoh yang

---

[94] Lihat Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), h. 78

[95] Jeremy Menchik, "The co-evolution of sacred and secular: Islamic law and family planning in Indonesia", dalam *South East Asia Research*, 22, No. 3 (2014), h. 359–378.

jelas tentang ini. Untuk itu, ada benarnya yang disampaikan oleh Khaled Abou El-Fadl bahwa hukum negara, terlepas dari sumber dan dasarnya, adalah merujuk pada negara. Kondisi ini menyebabkan bahwa tidak ada hukum agama yang dapat dipaksakan oleh negara. Seluruh hukum diartikulasikan dan dipublikasikan dalam sebuah negara melalui manusia dan harus diperlakukan seperti itu. Penggunaan kata syariah hanyalah untuk memperluas bahwa sejumlah opini hukum buatan manusia juga bisa disebut bagian dari syariah. Menurutnya, sebuah aturan negara, sekalipun diinspirasi oleh syariah, bukanlah syariah.[96] Senada juga dengan ungkapan Y.B. Mangunwijaya—sebagaimana dikutip oleh Douglas E. Ramage—bahwa seluruh negara memiliki batas-batas, termasuk Indonesia dan ideologi Pancasilanya. Pancasila menegaskan batas-batas ini dengan menjamin toleransi negara terhadap keragaman agama dan bersikap inklusif terhadap semua etnis.[97]

Mungkin saja karena fokus pada hak asasi manusia, kebanyakan studi yang ada tentang syariah dan Indonesia cenderung menyederhanakan kontestasi syariah sebagai oposisi diametral antara liberalisme Barat dan konservatisme Islam. Melalui analisis saya tentang pemikiran hukum Hasbi dan Hazairin, saya mendapatkan sebuah contoh "jalan ketiga" bahwa hubungan Islam-negara tidak hanya bersifat konflik dan koeksisten tetapi juga bisa bersifat harmonis.[98] Pertanyaan berikutnya adalah apakah pendekatan harmonisasi tersebut juga terjadi pada sarjana-sarjana muslim yang ada di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) terkait hubungan Islam-negara saat ini?

Sebagai seorang muslim, Hasbi dan Hazairin berpendapat

[96] http://bostonreview.net/BR28.2/abou.html. Diakses tanggal 11 Agustus 2017.

[97] Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (London&New York: Routledge, 1995), h. 16.

[98] Lihat juga Carool Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (Oxford: Oxford University Press, 2016), h. 181. Kersten menyatakan: *"On the one hand, there is the coherence and continuity of Indonesian discourses on an intellectual tradition shared with the rest of the Muslim world and maintained through the engagement with an Arabic canon. On the other hand, there is the simultaneous attempt to preserve a dynamic diversity through interpretation in line with local cultural contexts"*.

bahwa negara seharusnya terlibat bersama warganya untuk berpartisipasi dalam keyakinan mereka, karena agama adalah bagian ideologi pendirian yang mendasari negara. Mereka berdua melihat demokrasi memiliki potensi untuk membuat keterlibatan yang positif antara agama dan negara. Karena itu, mereka merekonseptualisasi makna Pancasila sebagai paradigma keagamaan yang menegaskan kebijakan negara dan menegaskan ketaatan kepada "keindonesiaan".[99] Di samping itu, Hasbi dan Hazairin juga mendorong untuk menegaskan kembali syariah (*reassertion of sharia*) menjadi ciri khas kelompok nasionalis sebagai ganti dari kelompok Islam.

Daftar Pustaka:

Abubakar, Alyasa, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab,* Jakarta: INIS, 1998.

An-Na'im, Abdullah, *Islamic and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Anshary, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekuler, tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1949-1959*, Bandung: Pustaka Salman, 1981.

Arkoun, Mohammed, "The Concept of Authority in Islamic Thought: La Hukma illa Lillah", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies,* Montreal: McGill University, 1992.

ash-Shiddieqy, *Hasbi, Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman,* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961.

Backer, Larry Catá, *Harmonizing Law in an Era of Globalization: Convergence, Divergence, and Resistance,* Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2007.

[99] Jeremy Menchik, "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia", dalam *Comparative Studies in Society and History* 2014; 56 (3), h. 594-595. Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity:...,* h. 78.

Bennett, Clinton, *Muslims and modernity: An Introduction to the Issues and Debates,* London: Continuum, London-New York, 2005.

Bowen, Jhon R., "You May Not Give It Away": How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence" dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 5, No. 3 (1998).

_____, Jhon R., "Consensus and Suspicion: Judicial Reasoning and Social Change in an Indonesian Society 1960- 1994", dalam *Law & Society Review*, Vol. 34, No. 1 (2000)

Cammack, Mark E., "Islam and Nationalism in Indonesia: Forging an Indonesian Madhhab", dalam *The Islamic School of Law; Evolution, Devolution, and Progress,* Peri Bearman, Rudolph Peters and Frank E. Vogel (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Chen, Kuan-Hsing, *Asia as Method: Toward Deimperialization,* Durham and London: Duke University Press, 2010.

Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence,* Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

Durkheim, Emile, *The Division of Labour in Society,* New York: The Free Press, 1968.

Effendy, Bahtiar, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003)

Eickelman, Dale F. dan Salvatore, Armando, "Public Islam and the Common Good", dalam *Etnográfica,* Vol. X (1), (2006).

Elson, R. E. , "Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945", dalam *Indonesia, No. 88* (Oct., 2009).

Esposito, John L., *Islam and Politics,* Syracuse University Press, 1998.

Feener, R. Michael, "Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab", dalam *Islamic Law and Society 9, 1,* Leiden: Koninklijke Brill NV, 2002).

_____, R. Michael, "Social Engineering through Shari'a:

Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh" dalam *Islamic Law and Society*, vol. 19 No. 3, (2012).

_____, R. Michael, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Forte, David F., *Studies in Islamic Law; Classical and Contemporary Application,* Lanham, Maryland: Austin & Winfield, 1999.

Griffel, Frank, "Introduction", dalam *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context,* Abbas Amanat and Frank Griffel (edt.)

Hallaq, Wael B., "Can the Shari'a be Restored?", dalam *Islamic Law and the Challenges of Modernity,* Yvonne Yazbeck Haddad and B.F. Stowasser (edt.), Lanham, Maryland: Altamira Press, 2004.

_____, Wael B., *The Impossible State; Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia Press, 2013.

Hazairin, *Demokrasi Pancasila,* cet. 2, Jakarta: Tintamas, 1973.

_____, *Hukum Baru di Indonesia*, Djakarta: Bulan Bintang, t.t.

Hefner, Robert W. dan Horvatich, Patricia (eds.) *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia,* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Holleman, J. F. and Sonius, H. W. J., eds., *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Hooker, M. B., "The State and Shari'a in Indonesia", dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia,* Arskal Salim dan Azyumardi Azra (eds.), Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

_____, M. B., *Indonesian Syariah: Defining National School of Islamic Law*, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, 2008.

Hosen, Nadirsyah, “Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate” dalam *Journal of Southeast Asian Studies,* 36 (3), The National University of Singapore, October 2005.

http://alirsyad.net/tentang-al-irsyad/. Diakses tanggal 1 Oktober 2017.

http://nasional.kompas.com/read/2017/03/24/19084521/. Diakses tanggal 28 April 2017.

http://www.uin-suka.ac.id/

https://www.amnesty.nl/

https://www.merdeka.com/peristiwa/yusril-kritik-ucapan-jokowi. Diakses tanggal 28 April 2017.

Hussin, Iza R., *The Politics of Islamic Law; Local Elites, Colonial Authority, and the Making the Muslim State,* USA: The University of Chicago Press, 2016.

Ichtijanto, “Perkembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia”, dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.

Kamba, W. J., “Comparative Law: A Theoretical Framework”, dalam *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 23 (1974).

Kersten, Carool, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values,* Oxford: Oxford University Press, 2016.

Khair, Damrah, “Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional” dalam *Disertasi,* Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1997.

Libson, Gideon, “On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law: Al-rujű’u ilâ al-‘Urfi Aḥadu al-Qawâ’idi al-Khamsi allatî Yatabannâ ‘Alayhâ al-Fiqhu”, dalam *Islamic Law and Society,* Vol. 4. No. 2 (1997).

Mansur, “Kontekstualisasi gagasan Fiqh Indonesia T. M. Hasbi As-Shiddieqy (Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi)”, dalam *Asy-Syir’ah (Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum)*, Vol. 46, N0. 1, (Januari-Juni 2012).

Menchik, Jeremy, "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia", dalam *Comparative Studies in Society and History* 2014; 56 (3).

_____, Jeremy, The co-evolution of sacred and secular: Islamic law and family planning in Indonesia", dalam *South East Asia Research*, 22, No. 3 (2014).

Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Uṣűl al-Syarî'ah,* Beirut: Al-Intisyâr al-'Arabî, 2004.

Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 10, N0. 3, (1999).

Najib, Agus Moh., "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin", dalam *Asy-Syir'ah (Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum)*, Vol. 50. N0. 1, (Juni 2016).

Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Nurlaelawati, Euis, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts,* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Otto, Jan Michiel, "Introduction: Investigating the Role of Sharia in National Law", dalam Jan Michiel Otto (ed.), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present,* Leiden: Leiden University Press, 2010.

Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance,* London&New York: Routledge, 1995.

Riyanto, Waryani Fajar, "Mazhab Sunan Kalijaga (Refleksi Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Integratif di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga: 1963-2013), dalam *Asy-Syir'ah (Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum),* Vol. 47, N0. 2, (Desember 2013).

Roff, William R., Customory Law, "Islamic Law, and Colonial

Authority: Three Contrasting Case Studies and Their Aftermath", dalam *Islamic Studies,* Vol. 49, No. 4 (Winter 2010).

Ropi, Ismatu, "The Politics of Regulating Religion State, Civil Society and The Quest for Religious Freedom in Modern Indonesia" in *Doctor Thesis* (Canberra: ANU, 2012), tidak dipublikasikan.

Sarjan, Andi, *Pembaharuan Pemikiran Fikih,* Jakarta: Dissertation, 2008, tidak dipublikasikan.

Shabana, Ayman, *Custom in Islamic Law and Legal Theory; The Development of the Concepts of 'Urf and 'Adah in Islamic Legal Tradition,* (New York: Palgrav Macmillan, 2010).

Shiddiqi, Nourouzzaman, "Muhammad Hasbi ash Shiddieqy: Pembaruan Pemikiran Islam", dalam *Jeram-Jeram Peradaban Muslim,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Suhelmi, Ahmad, *Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir,* Jakarta: Teraju, 2002.

Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

Thomson, Alex, *A Glossary of US Politics and Government,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Turner, Bryan S., *Religion and Modern Society; Citizenship, Secularisation and the State,* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

van Bruinessen, Martin, *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme,* Jakarta: Al-Mizan, 2014.

Vlekke, B. H. M, *Indonesia in 1956: Political and Economic Aspects,* Netherlands: Netherlands Institute of International Affairs, 1957.

Waardenburg, Jacques (dkk), *Official and Popular Religion as a Theme in the Study of Religion,* The Huge: Mouton,

1979.

Wahyudi, Yudian, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh" dalam *MA Thesis* (Institute of Islamic Studies, Canada: McGill University Montreal, 1993), tidak dipublikasikan.

Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika; Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* Yogyakarta: Nawasea, 2006.

www.detik.com. Diakses tanggal 30 Maret 2017.

Zain, Mohammad bin Haji Othman, "Urf as a Source of Islamic Law", dalam *Islamic Studies,* Vol. 20, No. 4 (Winter 1981)

Zamharir, Muhammad Hari, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholis Madjid,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.

Zubaidah, Sami, "Islam and Nationalism: Continuities and Contradictions", dalam *Nations and Nationalism 10*, 4, (2004).

PERKAWINAN BEDA AGAMA
(Studi terhadap Fatwa MUI Tahun 2005)

— **Nova Effenty Muhammad** —

Introduction[1]

This chapter, by Nova Effenty Muhammad, examines an issue of particular salience to the multiethnic and multi-religious nation of Indonesia, that of interfaith marriage. As Nova demonstrates clearly in this chapter, this a controversial issue because although interfaith marriage is regarded as *haram* (prohibited) by the mainstream religious organisations in Indonesia, not all religious scholars agree with this ruling. Further, despite apparently strong opposition to interfaith unions, Indonesia has a long history of interfaith marriage, and Indonesians of different religious faiths continue to marry and form families.

The controversy around interfaith marriage dates back to at least the latter part of the nineteenth century when Indonesia was still a Dutch colony. Fear of conversion of Muslims to Christianity through the vehicle of marriage between Muslims and Christians, in particular, has been the major source for high levels of opposition to interfaith marriage in Indonesia. This opposition has become evident in very public displays at any time the question of the permissibility of interfaith marriage is raised, such as at the time of the introduction of the 1974 Marriage Law, but also whenever there are high profile cases of celebrities from different religions marrying. (Seo 2013) Figures from the 2014 Pew Survey entitled The World's Muslims: Religion, Politics and Society which surveyed attitudes on a

[1] Pengantar oleh Dr. Sally White.

range of issues in Muslim communities around the world, appear to confirm that opposition to interfaith marriage in Indonesia is high. According to the survey, only 6% of Muslim parents would be comfortable with their sons marrying a non-Muslim, and only 2% of Muslim parents would be comfortable if their daughters were to marry outside the faith. In international comparison, these figures make Indonesia one of the countries where opposition to interfaith marriage is highest.

In terms of the legal framework, the 1974 Marriage Law, while not explicitly prohibiting interfaith marriage, places marriage clearly within the sphere of religious activity and states that a marriage is only valid if it takes place according to the religious laws and beliefs of the parties involved. (Lukito 2008) As Lukito argues, this means that marriage is not simply a secular institution between two people, but rather 'an institution confirming divine values'. Thus in order for a marriage to be valid, Muslims must marry according to Muslim beliefs and rituals, and further, this marriage must be registered at the Office of Religious Affairs (KUA). On the other hand, non-Muslims must marry according to their own beliefs and rituals, and must register their marriages at the Civil Registration Office (KCS). There is no mention in the Marriage Law of what happens to couples from different religions who wish to marry. As a result, as much of the literature into the status of interfaith marriage points out, although the status of such marriages is ambiguous, the practical effect is that there is no mechanism to solemnise marriages between partners of different faiths. There is also no mechanism to register such marriages so that they are recognised by the state.

In this chapter, Nova focuses on the 2005 fatwa by the Indonesian Ulama Council (MUI) which both reflects and shapes mainstream opinion on the permissibility of interfaith marriage, whether between a Muslim man and a non-Muslim woman, or between a Muslim woman and non-Muslim man. She begins by examining the issue of interfaith marriage from the perspective of Islamic exegesis and Islamic law (fiqh). She shows that there is no clear consensus regarding interfaith marriage, particularly

with regard to the permissibility of a Muslim man marrying a so-called Woman of the Book (usually taken to mean a woman of the Christian or Jewish faith). Nova then examines the exegesis and fiqh on interfaith marriage in Indonesia, pointing out that although the mainstream organisations all regard interfaith marriage, even of a Muslim man with a Woman of the Book, as not permissible, their reasoning differs. Further, other opinions exist within the community of Islamic Scholars in Indonesia that support interfaith marriage, especially between a Muslim man and a Christian or Jewish woman.

Having provided a background on the Islamic law and thinking on interfaith marriage, Nova moves to the main subject of her research, the 2005 MUI fatwa. What is particularly interesting and significant about Nova's research is that she examines the fatwa in terms of the methodology MUI uses to arrive at this fatwa which declares interfaith marriage to be *haram* and not valid (*tidak sah*) in terms of the law. She describes in detail the methodology that MUI lays out in its own statutes and procedures to determine matters of law. This methodology, Nova argues, has been developed because MUI holds a vital position within Indonesia's Islamic community as the arbiter of differences of opinion on matters of faith. As such, MUI has a responsibility to follow these procedures in a transparent manner so that the Islamic community can have confidence in the decisions they reach and conflict on matters of doctrine and practice can be avoided.

Nova then compares MUI's stated methodology with the actual methodology used as laid out in the fatwa itself. She argues that MUI, in coming to the decision that all forms of interfaith marriage are haram, does not successfully follow its own stated procedures. It is inconsistent because it uses a textural interpretation of two Quranic verses that it states provide a basis for prohibiting interfaith marriage, but a contextual interpretation of one Quranic verse that allows for interfaith marriage between a Muslim man and a Christian or Jewish woman. This verse is then in effect overruled on a legal

principle of preventing harm to the Muslim community on the basis that interfaith marriage can lead to a Muslim abandoning their faith. Further, according to Nova, MUI also does not follow its own criteria for reaching a determination because in contentious matters where there is no consensus, it must take the strongest opinion. However, the fatwa fails to discuss the different opinions in fiqh and exegesis and only states that it is following the strongest opinion without providing any evidence or the grounds on which this judgement is based. Finally, the paradigm MUI uses to interpret Islamic sources, Nova claims, is also inconsistent because it ignores one of the three stated approaches (*qawli*) which, if it were followed, would lead to permitting interfaith marriage between a Muslim man and a Woman of the Book.

The above omissions and inconsistencies, Nova argues, demonstrate that the 2005 fatwa prohibiting interfaith marriage and declaring it to be not valid is in fact motivated by ideological considerations. MUI's fear that interfaith marriage will lead to a growth in the Christian community at the expense of the Muslim community has led to a disjuncture between how MUI should operate according to its own procedures and principles, and how it has actually reached its decision. Ultimately, such inconsistencies undermine MUI's standing as a fatwa-making body and its claims to represent the best interests of the Muslim community in Indonesia.

References:

Lukito, Ratno. 'The enigma of legal pluralism in Indonesian Islam: The case of interfaith marriage', *Journal of Islamic Law and Culture*, 10(2), July 2008, 176-87.

Pew Research Center. *The world's Muslims: Religion, politics and society*, 2013, available at http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/

Seo, Myengkyo. 'Falling in love and changing Gods', *Indonesia and the Malay World*, 41(119), 76-96.

Pendahuluan

Fatwa adalah jawaban hukum yang dikeluarkan baik oleh seorang mufti maupun oleh lembaga fatwa atas pertanyaan yang diajukan. Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah salah satu lembaga fatwa di Indonesia, selain Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail NU. Jawaban hukum tersebut tidak mengikat secara hukum, tetapi mengikat setiap muslim secara moral karena dinilai sebagai hukum agama. Sebagai jawaban hukum, fatwa merupakan salah satu produk pemikiran hukum Islam yang bersifat responsif atas realitas. Salah satu persoalan yang direspons MUI adalah fenomena perkawinan beda agama melalui Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/26-29 Juli 2005 M. Dalam konsideran Fatwa MUI 2005 tersebut disebutkan bahwa belakangan ini disinyalir banyak terjadi perkawinan beda agama. Perkawinan beda agama ini bukan saja mengundang perdebatan di antara sesama umat Islam, tetapi juga sering mengundang keresahan di tengah masyarakat. Bahkan, di tengah masyarakat telah muncul pemikiran yang membenarkan perkawinan beda agama dengan dalih hak asasi manusia (HAM) dan kemaslahatan. Karena itu, untuk mewujudkan dan memelihara ketenteraman kehidupan berumah tangga, MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang perkawinan beda agama untuk dijadikan pedoman.

Dalam Musyawarah Nasional MUI VII tersebut diputuskan dan ditetapkan bahwa perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah, yang seharusnya pernyataan sah dan tidak sah sebuah perkawinan adalah kebijakan negara. Dibandingkan dengan Fatwa MUI 1980 tentang Perkawinan Campuran, Fatwa MUI 2005 tentang Perkawinan Beda Agama lebih tegas. Fatwa MUI 1980 hanya menyatakan bahwa perkawinan muslim dengan nonmuslim adalah haram. Sedangkan dalam Fatwa MUI 2005 disebutkan perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah, dan pendapat ini merupakan pendapat yang *mu'tamad* (pendapat yang kuat). Disebut tegas, karena

dari sisi fiqh, perkawinan beda agama diharamkan. Sedangkan dari sisi Undang-Undang Perkawinan, perkawinan beda agama tidak sah yang berarti tidak memperoleh pengakuan secara hukum dari negara. Sementara dari sisi metodologi, pendapat selain MUI adalah tidak *mu'tamad*. Pendapat MUI-lah yang *mu'tamad*. Karena itu, Fatwa MUI ini menuai kontroversi. Ada yang setuju dan mendukung. Ada pula yang menolak dan mengkritik. Baik yang pro maupun yang kontra, masing-masing mengemukakan pendapat dan argumen hukum.

Yang menarik peneliti bukan argumen kedua kelompok yang berbeda, karena itu argumen keduanya bukan menjadi objek penelitian ini. Yang menjadi objek penelitian ini adalah fatwa MUI itu sendiri. Dalam hal ini, dasar dan metode MUI dalam penetapan fatwa tentang perkawinan beda agama; analisis atas penggunaan dalil-dalil fatwa; dan konsistensi MUI dalam penggunaan metode tersebut.

Fatwa dalam Pemikiran Hukum Islam

Fatwa adalah salah satu jenis produk pemikiran hukum Islam.[2] Fatwa berarti jawaban atas pertanyaan, atau "hasil ijtihad" atau ketetapan hukum.[3] Yaitu, ketetapan hukum tentang suatu masalah atau peristiwa yang dinyatakan oleh seorang mujtahid, sebagai hasil ijtihadnya. Dalam terminologi usul fiqh, fatwa dimaknai sebagai pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau faqih sebagai jawaban yang diajukan oleh peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat.[4] Karena itu, asy-Syatibi mendefinisikan fatwa sebagai keterangan-keterangan tentang hukum syara' (syariah)

---

[2] Menurut M. Atho' Mudzhar, ada empat jenis produk pemikiran hukum Islam, yaitu peraturan perundangan di negeri muslim, keputusan pengadilan, kitab fiqh dan fatwa-fatwa ulama. M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 127.

[3] Tim Penulis Departemen Agama, A. Muin dkk., *Ushul Fiqh II (Qaidah-Qaidah lstinbath dan Ijtihad),* Peunoh Daly dan M. Quraish CIAV, ed. (Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag, 1986), h. 172.

[4] Abdul Aziz Dahlan, et all., *Ensiklopedi Hukum Islam,* Vol. 2 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 326.

yang tidak mengikat untuk diikuti.[5] Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, fatwa adalah jawaban atas pertanyaan yang tidak begitu jelas hukumnya.[6]

Sebagai suatu istilah, fatwa adalah jawaban hukum yang diberikan oleh mufti mengenai suatu masalah konkret yang ditanyakan oleh seorang penanya yang disebut *mustaftî* (para pencari fatwa). Dalam *at-Ta'ârif,* al-Manawi (w. 1031/1622) mendefinisikan fatwa sebagai, "penjelasan kepada penanya tentang hukum kasus yang ditanyakan".[7] Secara filosofis, memberi fatwa berarti menyampaikan hukum Allah kepada manusia. Karena itu, seseorang mufti harus mengetahui apa yang disampaikan dan harus orang yang terkenal benar, baik tingkah lakunya dan kredibel, baik perkataan maupun perbuatannya. Seorang mufti adalah orang yang dipercayakan kepadanya hukum-hukum Allah untuk disampaikan kepada manusia. Allah sendiri menamakan diri-Nya dengan mufti.[8]

Perkawinan Beda Agama dalam Tafsir Agama[9]

Perkawinan Beda Agama dalam Tafsir

Penafsiran[10] ulama tidak tunggal terhadap ayat yang terkait dengan nikah beda agama. Di antara ayat berkenaan dengan nikah beda agama adalah surah al-Baqarah ayat 221: "*Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum*

[5] Muhammad Abu **al-Ajfan,** *Fî Fatâwâ al-Imâm asy-Syâtibî* **(Tunis: Najh lî al-Wardiyah, t.t.), h. 67.**

[6] Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Peradilan dan Hukum Acara Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), h. 86.

[7] Al-Manawi, *at-Ta'ârif* (Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1410 H), h. 550.

[8] *Ibid.,* h. 86.

[9] Tafsir agama adalah hasil penafsiran ulama terhadap teks-teks keagamaan, yaitu al-Quran dan as-Sunnah. Ajaran agama yang tertuang dalam al-Quran dan as-Sunnah adalah bersifat normatif, sedangkan penafsiran atasnya bersifat historis. Yang disebut pertama bersifat sakral, dan kedua bersifat profan. Karya-karya tafsir, komentar hadis (*syarh al-hadis*), kalam, tasawuf dan fiqh adalah bagian tafsir agama yang bersifat historis dan profan. Sofyan A.P. Kau, "Menuju Tafsir Agama yang Berkeadilan Gender: Keniscayaan Peran Perempuan dalam Dunia Publik", *Jurnal Universitas Paramadina*, 10, no. 1 (2013): h. 563.

[10] Upaya interpretatif atas al-Quran untuk menemukan maknanya dinamakan *tafsîr.* Secara etimologis, tafsir berarti menjelaskan (*al-bayân*), menerangkan (*al-zhuhûr*) dan menyingkap (*al-kasyf*). Itu berarti tafsir berguna untuk menjelaskan makna teks. Tafsir berfungsi menjelaskan makna yang belum jelas, meskipun boleh jadi artinya cukup jelas.

mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran". [11] Secara tekstual, ayat ini berisi larangan menikahi wanita musyrik. Larangan ini menunjukkan tidak boleh atau haram. Karena itu, berdasarkan ayat ini ulama tafsir sepakat keharaman mengawini wanita musyrik. Mereka hanya berbeda dalam menentukan siapa yang dimaksud dengan wanita orang musyrik tersebut. Menurut al-Qasimi, yang dimaksud dengan *al-musyrikât* adalah perempuan penyembah berhala (*al-wasaniyyât*).[12] Selain penyembah berhala, mereka juga tidak mempunyai kitab suci, tegas Ibnu Jarir ath-Thabari (w. 310 H). Pendapat yang sama juga dikemukakan Yusuf al-Qardhawi.[13] Menurut ar-Razi, orang yang mengingkari wujud Tuhan (ateis), tidak percaya kepada para nabi dan hari akhir, dinamakan musyrik/musyrikah.[14]

Sebagian ulama tafsir membatasi term *al-musyrikât* khusus wanita musyrik bangsa Arab saja. Itu berarti, wanita selain Arab (non-Arab, *'ajamiyah*) tidak termasuk *al-musyrikât*. Pendapat ini dikemukakan oleh ath-Thabari, yang kemudian diikuti Muhammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1354 H/1935 M). Konsekuensi pendapat ini adalah bahwa halal menikahi wanita musyrikah non-Arab, seperti mereka yang berasal dari Cina, India, dan

---

[11] Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), h. 53-54.

[12] Al-Qasimi, *Tafsîr Mahâsin at-Ta'wîl,* Jilid III (Beirût: Dâr al-Fikr, 1978), h. 218.

[13] Yusuf al-Qardhawi, *Fî Fiqh al-Aqalliyyât al-Muslimah Hayâh al-Muslimîn fi al-Mujtama'ât al-Ukhrâ*, terj. Adillah Obid, *Fiqh Minoritas Fatwa Kontemporer Terhadap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non-Muslim* (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004 M), h. 117.

[14] Fakhr ad-Din ar-Razi, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid XVI, h. 50.

lainnya tidak termasuk yang dilarang al-Quran. Pendapat ini jelas bertolak belakang dengan pandangan mayoritas yang berpendapat bahwa term *al-musyrikât* bersifat umum. Yaitu, meliputi wanita Arab dan non-Arab, dan di mana pun mereka berada.

Ayat lain yang berkenaan dengan nikah beda agama adalah surah al-Ma'idah (5) ayat 5: "*Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik, makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar maskawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi*".[15] Secara tekstual ayat di atas berisi kebolehan menikahi wanita Ahlul Kitab, yaitu Yahudi dan Nasrani. Di antara yang berpendapat demikian adalah Sa'id Ibn al-Musayyab, Ibnu 'Abbas, Hanabilah, dan al-Hasan. Menurut mereka, ayat di atas (QS. al-Ma'idah [5]: 5) mencakup pada seluruh jenis Ahlul Kitab, baik yang *dzimmî* (Ahlul Kitab yang tidak memusuhi Islam dan tunduk pada aturan Islam) maupun *harbî* (Ahlul Kitab yang memusuhi Islam), karena itu umat Islam boleh menikah dengan mereka.[16] Menurut Rasyid Ridha, pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan Ahlul Kitab adalah sah, sebagaimana dijelaskan ayat al-Quran di atas. Hal ini, karena Tuhan orang Islam dan Ahlul Kitab adalah satu. Begitu juga kitab yang menjadi pegangan keduanya pada hakikatnya adalah satu; di dalam kitab suci masing-masing terkandung ajaran untuk beriman dan meng-Esa-kan Tuhan,

---

[15] Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya,* h. 158.
[16] *Ibid.*, Jilid XI, h. 151.

percaya kepada hari akhir dan melakukan amal saleh.[17] Rasyid Ridha menambahkan, dengan adanya pernikahan seperti itu, perempuan Ahlul Kitab bisa mengetahui kesamaan sekaligus perbedaan antara ajaran Islam dengan Yahudi-Nasrani.[18]

Adapun yang mengharamkan pernikahan dengan perempuan Ahlul Kitab di antaranya adalah 'Umar ibn al-Khattab (w. 23 H), 'Atha, Ibnu 'Umar, Muhammad ibn al-Hanafiyyah, dan al-Hadi (salah seorang Imam Syiah Zaidiyah).[19] 'Umar ibn al-Khattab pernah hendak mencambuk orang yang menikah dengan Ahlul Kitab.' 'Umar marah karena ia khawatir tindakan beberapa orang yang menikahi perempuan-perempuan Ahlul Kitab akan diikuti umat Islam lainnya, sehingga perempuan-perempuan muslim tidak menjadi pilihan laki-laki muslim.[20] Selain alasan ini, 'Umar juga beralasan karena wanita Ahlul Kitab tergolong musyrik. Ia menegaskan, "*Aku tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar daripada kemusyrikan ucapan seseorang wanita*: 'Tuhanku Isa'."[21] Menurut 'Atha, kebolehan menikahi perempuan Ahlul Kitab karena pada saat itu, jumlah wanita muslimah sangat sedikit. Sedangkan sekarang, jumlah perempuan muslim sudah banyak sehingga tidak ada lagi kebutuhan untuk menikahi perempuan Ahlul Kitab. Dengan demikian, pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan Ahlul Kitab menjadi tidak boleh.[22]

Perkawinan Beda Agama dalam Fiqh

Dalam hal perkawinan beda agama, seluruh ahli fiqh sepakat tidak dibolehkan bagi muslim dan muslimah menikah dengan

---

[17] Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Juz II (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M), h. 286.

[18] *Ibid.*, Juz IV, h. 158-159. Muhammad Husain ath-Thabathaba'i, *al-Mizân fî at-Tafsîr al-Qurân*, Juz V (Beirût: Mu'assah al-'Alamî li al-Matbû'ât, 1991), h. 220.

[19] Fakhr al-Din ar-Razi, *Tafsîr al-Kabîr*, Jilid III, h. 62.

[20] Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Jilid II (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999 M), h. 390.

[21] 'Imaduddin 'Abul Fida' Isma'il Ibnu Katsir al-Quraisyi ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*, Jilid II (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 H/1997 M), h. 27.

[22] Fakhr al-Din ar-Razi, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid XI, h. 150.

orang kafir yang tidak memiliki kitab samawi atau semacamnya, seperti musyrik penyembah berhala, matahari dan lain-lain serta orang ateis yang tidak meyakini Tuhan. Dalilnya adalah QS. al-Baqarah (2): 211.[23] Berdasarkan ayat ini, seorang muslim tidak boleh kawin dengan seorang perempuan musyrik. Yaitu perempuan yang menyembah Allah bersama tuhan yang lain, seperti berhala, atau bintang-bintang, atau api atau binatang. Dalam konteks ini, termasuk di dalamnya perempuan ateis atau materialis, yaitu orang yang memercayai materi sebagai tuhan, serta mengingkari keberadaan Allah. Dia juga tidak mengakui berbagai agama samawi, seperti ateis, eksistensialis, al-Bahaiyyah, dan al-Qadiyaniyyah.[24]

Mazhab Hanafi dan Syafi'i memasukkan perempuan yang murtad ke dalam golongan perempuan musyrik. Tidak ada seorang muslim atau kafir yang boleh mengawininya. Karena dia telah meninggalkan agama Islam. Tegasnya, menurut kesepakatan fuqaha, tidak boleh menikahi perempuan yang tidak termasuk Ahlul Kitab, seperti *wasaniyyah* dan *majûsiyyah*. *Wasaniyyah* adalah perempuan yang menyembah berhala atau patung, sedangkan *majûsiyyah* adalah perempuan yang menyembah api.[25]

Menurut Wahbah az-Zuhaili, pelarangan pernikahan tersebut disebabkan tidak adanya keharmonisan, ketenangan dan kerja sama di antara suami istri. Karena perbedaan akidah menumbuhkan rasa gelisah dan ketidaktenangan, dan perpecahan di antara suami istri. Sehingga kehidupan rumah tangga yang seharusnya berdiri di atas landasan sayang, kasih dan cinta tidak menjadi tenteram, dan tidak dapat tercapai tujuannya berupa ketenangan dan kestabilan. Kecuali itu, ketiadaan rasa keimanan terhadap suatu agama membuat seorang perempuan mudah untuk melakukan pengkhianatan rumah tangga, kerusakan dan keburukan; membuat hilang rasa

[23] Muhammad Ibrahim Jannati, *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, et.all., *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab,* Jilid III (Jakarta: Cahaya, 2007), h. 354.

[24] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Fiqh Islam wa Adillatuhu,* Jilid IX (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), h. 147.

[25] *Ibid*.

amanah, kelurusan, dan kebaikan dari dalam dirinya, karena dia memercayai takhayul dan imajinasi, serta terpengaruh dengan hawa nafsu dan tabiat diri yang tidak etis. Karena tidak ada agama yang mengekangnya, dan tidak ada yang mendorongnya untuk beriman kepada Allah, hari kiamat, hisab, dan hari kebangkitan.[26]

Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali membolehkan seorang muslim menikah dengan orang kafir yang tidak memiliki kitab samawi, seperti Yahudi dan Nasrani. Namun, mereka tidak membolehkan muslimah menikah dengan mereka.[27] Secara ijmak, perkawinan demikian diharamkan. Dalil yang menjadi rujukan adalah surah al-Baqarah ayat 221: "*Jangan kalian menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman*", dan surah al-Mumtahanah ayat 10: "*Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman, maka janganlah kalian kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka*". Karena, dalam perkawinan ini dikhawatirkan perempuan yang beriman jatuh dalam kekafiran. Karena, biasanya suami mengajak istrinya untuk memeluk agamanya. Biasanya pula perempuan mengikuti suami mereka karena terpengaruh dengan perbuatan suaminya, dan mengikuti mereka dalam agama mereka. Terlebih di akhir ayat QS. al-Baqarah (2): 221 disebutkan: "*mereka mengajak ke neraka*". Maksudnya, mereka mengajak para perempuan mukmin kepada kekafiran. Ajakan kepada kekafiran adalah ajakan kepada api neraka, karena kekafiran mendatangkan api neraka. Meskipun bunyi teks ayat tersebut memaparkan tentang orang-orang musyrik, tetapi yang menjadi *'illat* (sebab) adalah ajakan ke api neraka, mencakup semua orang kafir, maka hukum menjadi umum dengan keumuman *'illat*. Tegasnya, berdasarkan ayat tersebut seorang muslimah tidak boleh menikah dengan orang laki-laki Ahlul Kitab, sebagaimana dia juga tidak boleh menikah

[26] *Ibid*., h. 148.
[27] Muhammad Ibrahim Jannati, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid III, h. 354.

dengan orang Majusi.[28]

Mazhab Imamiyah juga sependapat dengan mazhab lain dalam hal tidak bolehnya muslimah menikah dengan orang kafir. Namun, mereka berbeda pendapat dengan mazhab lain yang membolehkan muslim menikah dengan wanita Ahlul Kitab. Sebagian ahli fiqh, seperti Syeikh Mufid, Sayyid al-Murtadha dan Ibnu Barraj berpendapat bahwa muslim tidak boleh menikah dengan mereka, baik *dâim* (kawin permanen) maupun *munqati'* (kawin temporal seperti kawin kontrak). Pendapat mereka didasarkan pada surah al-Mumtahanah ayat 10: "*Jangan kalian berpegangan dengan tali (pernikahan) orang-orang kafir*" dan surah an-Nisa' ayat 23: "*Jangan kalian menikah dengan wanita-wanita musyrik sampai mereka beriman*". Sedangkan sebagian lain, seperti 'Ali ibn Babawaih dan Syeikh Saduq mengatakan bahwa seorang muslim boleh menikah dengan wanita Ahlul Kitab, baik *dâim* maupun *munqati'*. Pendapat ini didasarkan pada surah al-Ma'idah ayat 5: "*(Dibolehkan menikah dengan) wanita-wanita mukmin dan wanita dari orang-orang yang memiliki Kitab sebelum kalian*". Namun, sebagian besar ahli fiqh mazhab Imamiyah berpendapat bahwa seorang muslim boleh menikah dengan wanita Ahlul Kitab dengan nikah *munqati'*, tetapi tidak boleh dengan nikah *dâim*. Dalil mereka adalah penggabungan dalil yang melarang dan dalil yang membolehkan, dengan menafsirkan dalil yang melarang untuk nikah *dâim*, dan dalil yang membolehkan untuk nikah *munqati'*. [29]

Adapun menikahi perempuan Ahlul Kitab, ulama fiqh sepakat membolehkannya berdasarkan surah al-Ma'idah ayat 5: "*Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang*

[28] Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu,* Jilid IX, h. 148.
[29] *Ibid.*, h. 355.

diberi al-Kitab sebelum kamu". Sejarah mencatat, sejumlah sahabat Nabi yang menikah dengan para perempuan ahlu *dzimmah*. 'Usman ibn 'Affan menikah dengan Na'ilah binti Faradah al-Kalbiyyah yang merupakan seorang perempuan Nasrani yang kemudian masuk Islam. Hudzaifah menikah dengan seorang perempuan Yahudi yang merupakan salah seorang penghuni al-Mada'in. Sahabat Jabir pernah ditanya mengenai pernikahan seorang muslim dengan perempuan Yahudi dan Nasrani. Dia menjawab: "Kami menikah dengan mereka pada zaman invasi kota Kufah bersama Sa'ad ibn Abi Waqqas". Menurut Wahbah az-Zuhaili, kebolehan menikah dengan perempuan Ahlul Kitab dan larangan menikah dengan perempuan musyrik, karena Ahlul Kitab memiliki kesamaan keimanan pada beberapa prinsip asasi. Yang dimulai dengan pengakuan terhadap Tuhan. Adanya titik temu ini menyebabkan adanya komunikasi berdasarkan landasan ini, yang menjamin terciptanya kehidupan perkawinan yang biasanya lurus dengan mengharap keislaman perempuan tersebut, karena secara general dia beriman dengan kitab-kitab para nabi dan rasul. [30]

Namun, menurut mazhab Hanafi dan Syafi'i, serta Maliki dalam salah satu pendapatnya, seorang mukmin makruh menikah dengan perempuan Ahlul Kitab dan ahlul *dzimmah*. Dalam mazhab Hanbali, perkawinan dengan perempuan Ahlul Kitab adalah makruh. Karena 'Umar ra. berkata kepada orang-orang yang kawin dengan Ahlul Kitab, "Ceraikanlah mereka". Maka para sahabat menceraikan mereka, kecuali Hudzaifah. Kemudian, 'Umar ra. berkata kepadanya: "Ceraikanlah dia". Hudzaifah berkata kepada 'Umar ra.: "Apakah kamu bersaksi bahwa dia adalah haram?" 'Umar ra. kembali berkata kepadanya: "Dia adalah minuman keras. Ceraikanlah dia." Hudzaifah kembali bertanya kepada 'Umar ra.: "Apakah kamu bersaksi bahwa dia adalah haram?" 'Umar ra. menjawab: "Dia adalah minuman keras". Hudzaifah kembali berkata: "Aku telah

[30] *Ibid*., h. 148-149.

mengetahui bahwa ia adalah minuman keras, tetapi ia halal bagiku." Setelah lewat beberapa waktu, Hudzaifah menceraikan istrinya. Lalu, ada orang yang bertanya kepadanya: "Mengapa kamu tidak menceraikannya ketika 'Umar ra. memerintahkan hal itu kepadamu?" Hudzaifah menjawab: "Aku tidak mau manusia melihatku melakukan suatu perkara yang tidak selayaknya aku lakukan."[31]

Lebih jauh disebutkan dalam mazhab Hanafî bahwa haram seorang laki-laki mukmin mengawini perempuan Ahlul Kitab yang berdomisili di wilayah yang sedang berperang dengan Islam (*dâr al-harb*), sebab mereka tidak tunduk (*khadi'ah)* terhadap hukum orang-orang Islam sehingga bisa membuka pintu fitnah. Seorang suami muslim yang kawin dengan perempuan Ahlul Kitab dikhawatirkan akan patuh terhadap sikap istrinya yang berjuang memperbolehkan anaknya beragama dengan selain agamanya. Suami tersebut akan memperdaya dirinya sendiri serta tidak lagi menghiraukan pengasingan dari pemerintahan negara (Islam)-nya. Beberapa keburukan (*mafsadah)* semacam inilah yang menjadi konsideran keharaman. Sedangkan mengawini perempuan Ahlul Kitab *dzimmî* (yang berada di negara dan perlindungan pemerintahan Islam) hukumnya hanya makruh, sebab mereka tunduk pada hukum Islam.[32]

Sedangkan dalam madzhab Maliki terdapat dua pendapat. *Pertama*, makruh secara mutlak mengawini perempuan Ahlul Kitab, baik di *dâr al-harb* maupun *dzimmiyyah*. Hanya saja, kemakruhan yang di *dâr al-harb* kualitasnya lebih berat. *Kedua,* tidak makruh secara mutlak, sebab secara lahiriah surah al-Ma'idah ayat 5 membolehkan secara mutlak. Meskipun demikian, tetap saja makruh karena digantungkan kemakruhannya berkait dengan *dâr al-Islâm* (pemerintahan Islam), sebab perempuan Ahlul Kitab tetap saja boleh minum khamr, memakan babi, dan pergi ke gereja. Padahal, suaminya

---

[31] *Ibid*.

[32] Abdurrahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Maz\âhib al-'Arba'ah* (Beirût: Dâr al-Fikri, 1995), h. 76.

tidak melakukan itu semua. [33]

Sementara mazhab Syafi'i memandang makruh mengawini perempuan Ahlul Kitab yang berdomisili di *dâr al-Islâm*, dan sangat dimakruhkan (*tasydîd al-karâhah)* bagi yang berada di *dâr al-harb*, sebagaimana pendapat fukaha Malikiyah. Ulama Syafi'iyyah memandang kemakruhan tersebut apabila terjadi dalam peristiwa berikut:

a. Tidak tebersit oleh calon mempelai laki-laki muslim untuk mengajak perempuan Ahlul Kitab tersebut masuk Islam;[34]
b. masih ada perempuan muslimah yang salehah;[35]
c. dan apabila tidak mengawini perempuan Ahlul Kitab tersebut ia bisa terperosok ke dalam perbuatan zina.[36]

Adapun dalam mazhab Hanbali diperbolehkan laki-laki muslim dan bahkan sama sekali tidak dimakruhkan mengawini perempuan Ahlul Kitab berdasarkan keumuman surah al-Ma'idah ayat 5. Dengan syarat perempuan Ahlul Kitab tersebut adalah perempuan merdeka (bukan budak), karena term *al-muhsanât*—dalam QS. al-Ma'idah (5): 5—yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah perempuan merdeka.[37]

Para imam mazhab juga berbeda pendapat tentang mengawini perempuan Sabi'ah, Majusi, dan lainnya. Menurut fuqaha mazhab Hanafi, kelompok Sabi'ah termasuk Ahlul Kitab, hanya saja kitabnya sudah disimpangkan dan palsu. Mereka dipersamakan dengan pemeluk Yahudi dan Nasrani, sehingga laki-laki mukmin boleh mengawininya. Sedangkan fuqaha Syafi'iyah dan Hanabilah membedakan antara Ahlul Kitab dan penganut agama Sabi'ah. Menurut mereka, orang-orang Yahudi dan Nasrani sependapat dengan Islam dalam hal-hal pokok agama (*usul al-dîn)*—membenarkan rasul-

---

[33] *Ibid.,* h. 76.

[34] Itu berarti, jika sang suami mempunyai tujuan mengajak calon istrinya masuk Islam, maka hukumnya tidak makruh lagi.

[35] Itu berarti, hukumnya tidak makruh lagi jika ternyata memang sudah tidak ada perempuan muslimah saleh yang bisa dijadikan istri.

[36] Abdurrahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-'Arba'ah,* h. 76.

[37] *Ibid.,* h. 77.

rasul dan mengimani kitab-kitab. Barang siapa yang berbeda darinya dalam hal pokok-pokok agama (termasuk Sabi'ah) maka ia bukanlah termasuk golongannya. Karena itu, hukum mengawininya juga seperti mengawini penyembah berhala,[38] yakni haram.

Sementara mengawini perempuan Majusi, 'Abdurrahman bin 'Auf (w. 31 H.) berkata: "Aku pernah mendengar Rasulullah Saw. bersabda: *'Perlakukanlah mereka (pemeluk Majusi) seperti memperlakukan Ahlul Kitab'*". Itu berarti, mereka bukan termasuk Ahlul Kitab. Dan, karena itu haram mengawininya. Tetapi, Abu Tsaur berpendapat lain. Ia menghalalkan mengawini perempuan Majusi karena agama mereka juga diakui dengan diberlakukannya membayar *jizyah* (pajak) sebagaimana yang diberlakukan kepada orang Yahudi dan Nasrani.[39]

Adapun mengawini perempuan yang memiliki kitab di luar Yahudi, Nasrani, Majusi, dan Sabi'ah, terdapat dua pendapat. *Pertama,* menurut ulama mazhab Hanafi, pemeluk agama samawi yang memiliki suatu kitab suci seperti *suhuf* Nabi Ibrahim dan Dawud tidak dikategorikan musyrik. Karena itu, mengawini mereka adalah sah, sebab mereka berpegang pada sebuah kitab Allah. Mereka dipersamakan dengan orang Yahudi dan Nasrani. *Kedua,* menurut ulama mazhab Syafi'i dan Hanbali, tidak boleh mengawini mereka. Sebab, kitab-kitab tersebut hanya berisi nasihat-nasihat dan perumpamaan-perumpamaan, serta sama sekali tidak memuat hukum, sehingga tidak disebut kitab hukum.[40]

Wacana dan Aplikasi Perkawinan Beda Agama di Indonesia

Sebagaimana dalam tafsir dan fiqh terjadi perbedaan pendapat ulama tentang nikah beda agama, demikian halnya

---

[38] As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah,* Jilid I (Beirût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1985), h. 104.
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*, h. 105.

di Indonesia. Mayoritas ulama Indonesia cenderung kepada pendapat yang melarang. Menurut Mahmud Yunus, laki-laki muslim dilarang mengawini perempuan Majusi, *wasani* (penyembah berhala) dan Sabi'ah (penyembah bintang).[41] Hasan Basri menyatakan, Islam melarang perkawinan antaragama. Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat telah mengeluarkan fatwa ketika dipimpin oleh Buya Hamka dan Komisi Fatwa K.H. Sjukri Ghozali dengan dipertimbangkan oleh ulama seluruh Indonesia yang berkumpul di Jakarta. Dalam Undang-Undang Perkawinan (UU nomor 1 tahun 1974) pada intinya mengatur sesama agama. Pernikahan dianggap sah, jika menurut agama masing-masing. Islam, ya Islam. Kristen, ya Kristen. Pemerintah pun tidak berhak mengatur soal perkawinan ini.[42]

Mahmuddin Sudin berpendapat bahwa sekarang ini tidak ada lagi Ahlul Kitab sebagaimana yang dimaksud oleh QS. al-Ma'idah (5): 5, karena mereka telah syirik, dan mereka dikategorikan musyrik. Mengawini wanitanya adalah haram.[43] Zakiyah Daradjat berpendapat bahwa pasangan beda agama bukan hanya soal hukum dan agama, melainkan juga soal menghadapi banyak masalah yang rumit.[44] Daud Ali berpendapat bahwa dalam surah al-Ma'idah ayat 5, Allah memberi dispensasi berupa hak kepada pria muslim untuk menikahi wanita Ahlul Kitab, yakni wanita-wanita Yahudi dan Nasrani. Hak atau kewenangan terbuka itu dapat dipergunakan atau tidak dipergunakan oleh pria muslim, tergantung pada situasi, kondisi, dan keadaan dirinya. Dispensasi itu hanya diberikan kepada pria muslim, tidak kepada wanita muslim atau muslimah.[45]

---

41 Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam Menurut Madzhab Syafi'i, Hanafi, Maliki dan Hanbali* (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1983), h. 50.

42 Ramlan Marjoned, *K.H. Hasan Basri 70 Tahun* (Jakarta: Media Da'wah, 1990), h. 269-270

43 Mahmouddin Sudin, *Perkawinan antar Agama, Inferfait Marriage* (Jakarta: Yayasan Keluarga Sejahtera, 1988), h. 32-34.

44 *Harian Kompas,* 16 Januari 1992.

45 *Majalah Panjimas*, No. 710, tahun XXXIV, (12-20 Februari 1992), h. 32-33; *Mimbar Hukum*, Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Nomor 5 Tahun III, (1992): h. 70-71.

Menurut Ali Yafie, surah al-Ma'idah ayat 5 adalah hukum *mukhassis* (khusus) dan merupakan *at-tahlîl ba'da at-tahrîm* dalam hubungannya dengan surah al-Baqarah ayat 221. Kondisi yang memungkinkan halalnya perkawinan menurut hukum Islam adalah bahwa Islam dan muslimin dalam keadaan kuat. Kebolehan mengawini wanita *Kitâbî* sesuai dengan ketentuan QS. al-Ma'idah (5): 5 yang merupakan keringanan dari Allah. Terhadap ayat yang sejelas dan seterang ini masih ada juga orang yang ragu, sehingga mereka mempersempit keluasan yang diberikan agama. Ada yang berkata bahwa Ahlul Kitab sama dengan musyrik, sebab mereka memperserikatkan Allah dengan Isa al-Masih.[46]

Harun Nasution berpendapat bahwa laki-laki muslim boleh mengawini wanita Ahlul Kitab. Alasannya karena tidak ada larangan dalam al-Quran dan hadis mutawatir.[47] A. Hasymi, Ketua MUI Aceh, setuju kalau pengaturan perkawinan beda agama sesuai dengan ajaran al-Quran. Yaitu, jika rumusan perkawinan antaragama itu diatur sesuai dengan ajaran Islam. Dalam agama Islam, perkawinan pasangan yang beda agama sudah jelas peraturannya. Boleh bagi laki-laki muslim dengan wanita Ahlul Kitab. Haram hukumnya bagi wanita muslim kawin dengan laki-laki bukan muslim.[48] Menurut Ahmad Azhar Basyir, laki-laki muslim halal kawin dengan wanita Yahudi atau Nasrani (wanita *Kitâbî*). Kepada laki-laki muslim yang akan kawin dengan wanita Ahlul Kitab disyaratkan mampu menyelamatkan kehidupan agamanya, agama anak-anaknya, agama Islam, dan umat Islam pada umumnya.[49] Nazaruddin Latif berpendapat bahwa ketentuan llahi sudah jelas. Agama Islam tidak melarang seseorang pemuda (pria) muslim menikah dengan gadis (wanita) beragama Katolik, Kristen, dan Yahudi sebagaimana termaktub dalam al-Quran

[46] Hamka, *Tafsir Al-Azhar,* Juz II dan Juz VI (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), h. 193-196 dan h. 138-139.

[47] Hasil wawancara Ichtiyanto dengan Harun Nasution pada 28 Februari 1992 di Jakarta. Lihat Ichtiyanto, *Perkawinan Campuran*, h. 120.

[48] Ichtiyanto, *Ibid.*, h. 120.

[49] Ahmad Azhar Basyir, h. 9 dan 13.

(surah al-Ma'idah ayat 5). Nazaruddin mengakui bahwa seorang penasihat perkawinan tidak akan menganjurkan perkawinan yang berlainan agama (*interfaith marriage*).[50] Sayuti Thalib membolehkan perkawinan laki-laki muslim dengan wanita *Kitâbî*. Pada dasarnya, seorang laki-laki muslim diperbolehkan kawin dengan perempuan mana saja. Sungguh pun demikian, juga diberikan pembatasan-pembatasan. Sebagai pembatasan, seorang laki-laki muslim dilarang kawin dengan perempuan-perempuan tertentu. Dalam larangan-larangan itu tampak segi-segi larangan itu.[51]

M. Quraish Shihab, pakar tafsir kontemporer Indonesia, termasuk di antara ulama yang melarang dengan enam alasan. *Pertam*a, kebolehan tersebut dalam QS. al-Ma'idah (5): 5 telah dibatalkan ketentuan legalnya oleh QS. al-Baqarah (2): 21: "*Janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik pria (dengan wanita-wanita muslimah) sampai mereka (pria-pria musyrik itu) beriman"*. Itulah sebabnya 'Abdullah ibn 'Umar ra. (10 SH-73 H) menegaskan: "Aku tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar daripada kemusyrikan seseorang yang percaya bahwa Tuhannya adalah Isa atau salah seorang hamba Allah". *Kedua*, kebolehan tersebut bersifat kondisional. Yaitu dibolehkan sebagai jalan keluar kebutuhan mendesak ketika itu, di mana kaum muslim sering bepergian jauh melaksanakan jihad tanpa mampu kembali ke keluarga mereka, sekaligus untuk tujuan dakwah. *Ketiga*, larangan tersebut dilatarbelakangi oleh keinginan menciptakan "sakinah" dalam keluarga yang merupakan tujuan perkawinan. Perkawinan baru akan langgeng dan tenteram jika terdapat kesesuaian pandangan hidup antara suami-istri. Jangankan perbedaan agama, perbedaan budaya bahkan tingkat pendidikan pun tidak jarang menimbulkan kesalahpahaman dan kegagalan perkawinan. *Keempat*, rangkaian redaksi al-Quran surah al-Ma'idah ayat 5 di atas, telah mendahulukan penyebutan wanita-wanita mukminah

---

[50] Latif, H. S. M., *Kasus Jodoh dan Perkawinan* (Jakarta: BP4 Pusat, 1973), h. 38.
[51] Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia* (Jakarta: 1982), h. 51

atas wanita-wanita Ahlul Kitab. Hal ini memberi isyarat bahwa mereka (wanita-wanita mukminah) yang harus didahulukan karena betapa pun persamaan agama dan pandangan hidup sangat membantu melahirkan ketenangan, bahkan sangat menentukan kelanggengan rumah tangga. *Kelima*, surah al-Ma'idah ayat 5 di atas ditutup dengan ancaman barang siapa yang kafir sesudah beriman, maka hapuslah amalnya, dan seterusnya, merupakan peringatan kepada setiap yang makan, dan atau merencanakan perkawinan dengan mereka, agar berhati-hati jangan sampai hal tersebut mengantar mereka pada kekufuran, karena akibatnya adalah siksa di akhirat nanti. Dan *keenam*, ayat di atas ditempatkan sesudah pernyataan keputusasaan orang-orang kafir dan sempurnanya agama Islam. Hal ini memberi isyarat bahwa dihalalkannya hal-hal tersebut antara lain karena umat Islam telah memiliki kesempurnaan tuntunan agama dan karena orang-orang kafir sudah sedemikian lemah, sehingga telah berputus asa untuk mengalahkan kaum muslim atau memurtadkannya.[52]

Meskipun demikian, M. Quraish Shihab tidak menafikan kebolehan menikahi wanita Ahlul Kitab. Dalam wawancara dengan Hery Sucipto dari Harian *Republika*, ahli dan pakar tafsir kenamaan Indonesia ini berkata: "Al-Quran dan as-Sunnah membolehkan dan menghalalkan nikah beda agama. Namun secara pribadi, beliau lebih mengedepankan perkawinan berdasar kesamaan atau *kafâ'ah* (kesetaraan budaya, sosial, pendidikan, dan lain-lain). Al-Quran dan as-Sunnah sebagai konstitusi begitu jelas membolehkannya. Umat manusia sebelum Islam datang dibolehkan dinikahi. Jadi, keturunannya setelah Islam ini datang tidak boleh dinikahi. Nah, ini yang mempersempit pandangan. Kalau saya berpendapat, semua penganut agama, baik sebelum maupun sesudah Islam datang, kapan pun dan di mana pun,

[52] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 3, (Jakarta: Lentera Hati, 1421 H/2001 M), h. 28-30. Lihat juga Muhammad Quraish Shihab, *Anda Bertanya M. Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman* (Bandung: Al-Bayan, 2002), h. 220-222.

boleh dinikahi."[53] Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Kautsar Azhari Noor dan Siti Musdah Mulia. Kautsar berargumen bahwa Nabi Muhammad pun pernah menikah dengan perempuan Yahudi dan Nasrani. Nabi pernah menikah dengan Sofia yang Yahudi dan Maria Qibtiyah yang Nasrani. Apakah kemudian dia masuk Islam atau tidak, itu soal lain. Bahwa dalam hadis dianjurkan agar dalam memilih jodoh, agama menjadi pertimbangan utama adalah benar. Tetapi, term agama janganlah diartikan Islam, melainkan Islam secara subtansial, yaitu percaya kepada Tuhan. Kalau kualitas agamanya baik, apa pun agamanya, maka itu pertimbangan agama sebenarnya.[54] Menurut Siti Musdah Mulia, semua pendapat yang berkaitan dengan soal pernikahan antara muslim dan nonmuslim hanya bersifat ijtihadi dan tidak ditemukan dalil berupa teks al-Quran dan hadis yang secara tegas dan pasti melarang atau membolehkan. Dalam kaidah fiqh disebukan bahwa ketiadaan dalil adalah menjadi dalil itu sendiri (*'adamu al-dalîl huwa al-dalîl*). Maksudnya, jika dalam suatu perkara tidak ditemukan secara tegas melarang, maka dikembalikan ke hukum asal. Salah satu kaidah fiqh menyebutkan bahwa dalam urusan muamalah, seperti pernikahan, hukum asalnya adalah mubah atau boleh.[55]

Selain membolehkan pernikahan antara laki-laki muslim dengan perempuan nonmuslim, Zainun Kamal membolehkan pernikahan antara wanita muslim dengan pria nonmuslim. Alasannya, tidak ada teks al-Quran secara eksplisit yang melarang. Larangan itu merupakan hasil ijtihad mayoritas ulama, termasuk di Indonesia. Dalam al-Quran tidak disebutkan larangan muslimah menikah dengan laki-laki non-Islam itu.[56] Ini berbeda dengan kebolehan menikahi wanita Ahlul Kitab

[53] Harian *Republika*, Jumat, 15 Agustus 2003, wawancara dengan Hery Sucipto.

[54] "Pernikahan Mei Menuai Kontroversi", *GATRA*, (21 Juni 2003).

[55] Siti Musdah Mulia, *Menafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama,* dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga, ed., *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama Perspektif Perempuan dan Pluralisme* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), h. 130. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan sebagai Pembaru Keagamaan* (Bandung; Mizan, 2005), h. 53-83.

[56] http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=224.

yang disebutkan dalam QS. al-Ma'idah (5): 5. Ahlul Kitab dimaksud tidak terbatas pada Yahudi dan Nasrani, tetapi meliputi semua penganut agama. Zainun Kamal menegaskan bahwa tiga hal perlu ditegaskan terkait dengan nikah beda agama. *Pertama*, dalam kaidah fiqh disebutkan bahwa asal atau hukum dasar dari segala sesuatu adalah boleh, tidak haram, kecuali ada teks yang mengharamkan. QS. al-Ma'idah (5): 5 membolehan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan Ahlul Kitab. Perkawinan sebaliknya tentu boleh, karena tidak ada teks (*nash*) al-Quran atau hadis yang melarang. *Kedua*, tidak ada keharaman atas agama, kecuali dengan wahyu Ilahi. Persoalan halal dan haram atas nama agama adalah hak Allah semata. Karena itu, setiap kajian dan pembahasan tentang halal dan haram wajib berlandaskan wahyu Ilahi, yaitu al-Quran atau hadis shahih yang berkedudukan menjelaskan makna al-Quran. Penghalalan dan pengharaman tanpa dari wahyu Ilahi, berarti mengada-ada dan kebohongan atas nama Allah. *Ketiga*, hasil hukum ijtihad tidak boleh disifati dengan halal atau haram. Sebab, halal dan haram atas nama agama tetap hanya hak dari Allah semata.[57]

Pendapat yang membolehkan nikah beda agama di atas berbeda dengan pandangan MUI dan ormas Islam. Pada tanggal 1 Juni 1980, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa berkaitan dengan kawin beda agama. Fatwa ini merupakan tindak lanjut dari pembicaraan mengenai kawin lintas agama yang telah dibicarakan pada Konferensi Tahunan Ketua MUI pada 1980. Fatwa tersebut menghasilkan dua butir ketetapan. *Pertama*, bahwa seorang perempuan Islam tidak diperbolehkan untuk dikawinkan dengan seorang laki-laki bukan Islam. *Kedua*, bahwa laki-laki muslim tidak diizinkan mengawini seorang perempuan bukan Islam, termasuk Kristen (Ahlul Kitab). Fatwa ini ditandatangani oleh Hamka sebagai Ketua Umum dan Kafrawi sebagai

[57] Zainun Kamal, *Menafsir Kembali Pernikahan Antar Umat Agama,* dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga ed., *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama Perspektif Perempuan dan Pluralisme* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), h. 163.

sekretaris MUI.

Fatwa MUI di atas sejalan dengan pandangan ormas Islam. Muhammadiyah secara resmi mengeluarkan ketetapan larangan nikah beda agama. Laki-laki muslim tidak dibenarkan mangawini perempuan musyrik, sedangkan perempuan muslimah juga tidak dibenarkan dikawinkan dengan laki-laki musyrik dan Ahlul Kitab. Semula Muhammadiyah cenderung kepada pendapat yang membolehkannya berdasarkan kekhususan QS. al-Ma'idah (5): 5. Sebab, Nabi Muhammad sendiri pernah mengawini Maria Qibtiyah, seorang perempuan Nasrani dari Mesir. Sebagian sahabat Nabi juga ada yang kawin dengan perempuan Ahlul Kitab.[58] Tetapi, kemudian Muhammadiyah melarangnya. Alasannya, hukum mubah (boleh) harus dihubungkan dengan alasan mengapa perkawinan itu dibolehkan. Salah satu hikmah (baca: *'illat* hukum) adalah untuk berdakwah kepada mereka, dengan harapan mereka bisa mengikuti agama suaminya (Islam). Jika keadaan justru sebaliknya, laki-laki muslim akan terbawa kepada agama Ahlul Kitab, maka hukum mubah dapat berubah menjadi haram.[59]

Menurut Nahdlatul Ulama (NU), pernikahan lintas agama, semisal Islam dengan Kristen, adalah tidak sah. Karena, orang Kristen tidak termasuk dalam kategori Ahlul Kitab yang memenuhi syarat (boleh) dinikahi. Adapun syarat diperbolehkannya menikahi kafir *Kitâbî* adalah jika mereka dari kalangan Bani Israil, maka nenek moyangnya harus tidak masuk agama tersebut setelah di-*nasakh* (diganti). Kalau dari selain Bani Israil, maka harus diketahui bahwa nenek moyangnya masuk agama itu sebelum di-*nasakh*, walaupun setelah terjadinya distorsi, dengan catatan ia menjauhi agama yang telah didistorsi itu.[60]

---

[58] Pembahasan ini dikaji pada saat Muktamar Tarjih Muhammadiyah XXII tahun 1989. Lihat Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), h. 143-145.

[59] *Ibid.,* h 146-148.

[60] Tim Kajian Fiqh Pondok Pesantren Sidogiri, *Buku Besar Keputusan Bahtsul Masail Santri Salaf Menjawab Pandangan Kitab Kuning Mengenai Berbagai Persoalan Keagamaan,*

Ruang nikah beda agama di Indonesia, dalam hal ini peraturan hukum (positif) di Indonesia adalah sulit, untuk tidak mengatakan tidak ada ruang dan peluang. Peradilan Agama sebagai peradilan bagi orang-orang yang beragama Islam di antaranya mempunyai sumber hukum dari HIR/ R-Bg., UU. No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, dan Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI)—yang masing-masing mengatur mengenai perkawinan beda agama. Pendapat yang sering dianut para hakim Pengadilan Agama (PA)[61] menganggap tidak boleh dilakukan kawin lintas agama, baik antara laki-laki muslim dengan perempuan nonmuslim atau sebaliknya. Pendapat ini didasarkan pada KHI pasal 40 butir c, yakni: "Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan karena keadaan tertentu:—di antaranya—(c) seorang perempuan yang tidak beragama Islam. Dalam KHI Pasal 44, disebutkan bahwa "Seorang perempuan Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang laki-laki yang tidak beragama Islam.[62] Pelarangan perkawinan beda agama ini menjadi lebih kuat karena UU Perkawinan (UUP) No. 1 tahun 1974 pasal 2 (1) menyebutkan bahwa perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. [63] Di samping itu juga merujuk UUP pasal 8 (f), yakni: Perkawinan dilarang antara dua orang yang: (f) mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau peraturan lain berlaku, dilarang kawin.[64]

Lebih dari sekadar wacana, perkawinan beda agama

Kenegaraan dan Kemasyarakatan (Jawa Timur: Pustaka Sidogiri Benteng Ahlus Sunnah wal Jamaah, 1432 H), h. 657-658.

[61] KHI dijadikan pedoman oleh para hakim PA berdasarkan Keputusan Menteri Agama No. 154 tahun 1991 yang bertugas "menyebarluaskan" KHI.

[62] Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum* [*Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Indonesia*] (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 1996/1997), h. 301-302.

[63] *Ibid.*, h. 290-291.

[64] Ahmad Sukarja, "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam", dalam Chuzaimah dan Hafiz Anshary, ed., *Problematika Hukum Islam Kontemporer,* Buku Pertama (Jakarta: LSIK, 1996), h. 22-23.

di Indonesia telah dipraktikkan secara aplikatif. Dalam penelitian Nuryamin Aini tentang fenomena perkawinan beda agama di Yogyakarta tahun 1994, ia menemukan fenomena dan angka-angka pelaku nikah beda agama meningkat secara signifikan. Pada tahun 1980, ia menemukan paling tidak terdapat 15 kasus. Pada tahun 1990, naik menjadi 18 kasus. Tetapi, pada tahun 2000 menurun menjadi 12 kasus. Pelaku nikah beda agama, untuk sampel Yogyakarta, bukanlah *trade-mark* kalangan beragama masyarakat urban yang eksklusif. Pernikahan beda agama juga dilakukan oleh *wong cilik ndeso*. Nuryamin Aini menemukan banyak pasangan nikah beda agama yang buta huruf dan tak bisa berbahasa Indonesia. Sebelum tahun 2000, 50% pernikahan beda agama dilakukan oleh orang desa, dengan tingkat pendidikan yang rendah, bukan hanya karena tamat SD saja, tetapi banyak juga yang tak pernah bersekolah. Secara umum, pernikahan beda agama di Yogyakarta merupakan refleksi dari eksotisme masyarakat Yogyakarta.[65]

Ahmad Nurcholish menulis buku *Memoar Cintaku Pengalaman Empiris Pernikahan Beda Agama*. Sebagaimana judulnya, buku tersebut mendeskripsikan pengalaman pribadi penulisnya menikah dengan Ang Mei Yong, gadis Tionghoa yang beragama Khonghucu. Pernikahan Ahmad Nurcholish dengan Ang Mei Yong dilangsungkan di Universitas Paramadina Jakarta 7 Juni 2013. Saksi atas perkawinan tersebut adalah Ulil Abshar-Abdalla dan Budi S. Tanuwibowo. Sedangkan walinya Prof. Dr. Kautsar Azhari, MA. Selain sebagai wali dan menikahkan, Prof. Kautsar juga yang menyampaikan khotbah nikah.[66] Kini, Ahmad Nurcholish pelaku perkawinan beda agama ini dipercaya sebagai Koordinator Program Konseling dan Advokasi Keluarga Harmoni ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace). Program ini memberikan

[65] Mohammad Monib dan Ahmad Nurcholish, *Fiqh Keluarga Lintas Agama*, (Yogyakarta: Kaukaba, 2013), h. 110-112.

[66] Ahmad Nurcholish, *Memoar Cintaku Pengalaman Empiris Pernikahan Beda Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2010), h. 72.

pelayanan konseling, advokasi dan fasilitasi perkawinan beda agama. Sejak November 2005 hingga Desember 2007 telah mencatat seratusan pasang muda-mudi yang hendak melakukan perkawinan beda agama. Dari seratusan tersebut, tercatat sekitar 60-an pasang yang berhasil menikah. Meskipun program ini ditutup, Ahmad Nurcholish masih memberikan fasilitasi. Tercatat tahun 2008, 10 pasang difasilitasi melangsungkan perkawinan beda agama.[67]

Demikian banyaknya yang berkonsultasi tentang hal-hal yang terkait dengan perkawinan beda agama, maka Ahmad Nurcholish dan Mohammad Monib menulis buku *Fiqh Keluarga Lintas Agama Panduan Multidimensi Mereguk Kebahagiaan Sejati* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013). Buku yang diberi pengantar Prof. Dr. Siti Musdah Mulia, M.A. ini ditulis untuk menjadi panduan membina keluarga sakinah yang berbeda agama. Itu berarti, perkawinan beda agama bukan sekadar wacana, melainkan telah menjadi kenyataan empirik.

Metode dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI

Fungsi dan Kedudukan MUI

Dalam pedoman dasar disebutkan enam fungsi MUI, yaitu (1) memberi fatwa dan nasihat mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan umat Islam umumnya, sebagai amar makruf nahi munkar; (2) memperkuat uhkuwah (kerukunan) Islamiyyah dan memelihara serta meningkatkan suasana kerukunan antarumat beragama dalam mewujudkan persatuan dan kesatuan bangsa; (3) mewakili umat Islam dalam konsultasi antarumat beragama; (4) menjadi penghubung antara ulama dan umara (pejabat pemerintahan), serta menjadi penerjemah timbal balik antara pemerintah dan umat beragama guna menyukseskan pembangunan nasional, (5) meningkatkan hubungan kerja sama antara organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan muslim dan; (6), mewakili

[67] Mohammad Monib dan Ahmad Nurcholish, *Fiqh Keluarga Lintas Agama Panduan Multidimensi Mereguk Kebahagiaan Sejati*, h. xii-xiii.

umat Islam dalam hubungan dan konsultasi antara umat beragama. Dengan demikian, MUI bersifat koordinatif, konsultatif, informatif, dan pengayom, tidak berafiliasi pada salah satu golongan politik.[68]

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan, MUI termasuk dalam kategori organisasi kemasyarakatan. MUI tidak mempunyai anggota (*lidmaatschap*) dan tidak mempunyai garis organisatoris vertikal terhadap Majelis Ulama Indonesia Tingkat I dan II, serta tidak operasional dalam arti mengadakan kegiatan seperti organisasi Islam lainnya, misalnya menyelenggarakan majelis taklim, madrasah, kemasjidan dan sebagainya. Menurut Pedoman Dasarnya, MUI adalah wadah musyawarah para ulama, *zu'ama*, pemimpin organisasi Islam dan cendekiawan muslim. Usahanya adalah memberikan nasihat kepada pemerintah dan masyarakat, bekerja sama dengan organisasi-organisasi Islam dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat, memperkukuh ukhuwah Islamiyah dan memantapkan kerukunan antarumat beragama serta mengoordinasikan bimbingan kepada MUI Daerah Tingkat I dan Daerah Tingkat II. Untuk melaksanakan usaha tersebut, MUI melakukan dua fungsi, yaitu fungsi nasihat[69] dan fungsi mengeluarkan fatwa.[70]

Metode dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI

Prosedur yang digunakan MUI dalam penetapan fatwa menempuh dengan—paling tidak—dua cara. *Pertama*, melalui persidangan komisi fatwa. Dalam persidangan ini, selain dihadiri oleh ketua komisi dan anggota-anggotanya, tidak jarang pula menghadirkan para peserta undangan dari kalangan ulama di luar MUI, akademisi, atau ilmuwan non-ulama yang

---

[68] H. A. Hafizh Anshary Az, et all., *Ensiklopedi Islam*, Jilid 3, *h. 122*.

[69] Majelis Ulama Indonesia (MUI), *Ikhtiar Meningkatkan Pelaksanaan Hukum-Hukum Islam dalam Mensukseskan Pembangunan Serta Ketahanan Nasional* (Jakarta: MUI, 2005), h. 10- 13.

[70] Majelis Ulama Indonesia (MUI), *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: MUI 19905), h. 20.

kompeten dalam persoalan yang difatwakan. *Kedua*, melalui sidang konferensi ulama tahunan yang dihadiri oleh sejumlah ulama dari lingkungan yang lebih luas.[71] Dalam menetapkan fatwa, MUI memiliki dasar fundamental yang digunakan sebagai landasan dalam menetapkan fatwanya. Dasar-dasar fatwa tersebut yaitu al-Quran, as-Sunnah, ijmak, dan qiyas. Secara hierarkis, dasar-dasar penetapan fatwa harus mendahulukan dasar-dasar fatwa tersebut. *Pertama*, pembahasan suatu masalah untuk difatwakan harus memperhatikan dasar-dasar fatwa yang berasal dari al-Quran, as-Sunnah, ijmak, dan qiyas. *Kedua*, mengakomodasi pendapat-pendapat imam-imam mazhab dan fuqaha terdahulu dengan mengadakan penelitian terhadap dalil-dalil dan wajah istidlalnya. *Ketiga*, pembahasan untuk menemukan pendapat mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih maslahat bagi umat untuk difatwakan. *Keempat*, apabila masalah yang difatwakan tidak terdapat pendapat mazhab dan fuqaha serta tidak ada dalil yang lebih kuat, maka dilakukan ijtihad berupa ijtihad kolektif (*jamâ'î*).[72]

Sistem dan prosedur penetapan fatwa (*manhaj fi isbât al-fatâwâ*) merupakan instrumen untuk menetapkan fatwa yang mengikat bagi komisi fatwa, baik di tingkat pusat maupun daerah, dan diharapkan mampu memberikan jawaban terhadap setiap persoalan yang muncul. Metode (*manhaj*) ini juga dimaksudkan agar tidak timbul pemberian jawaban tanpa pedoman, atau membiarkan ketidakjelasan suatu masalah karena tidak ada *nash qat'î* ataupun karena tidak ada pendapat ulama terdahulu yang membahas persoalan tersebut. Dalam rentang perjalanan MUI, pedoman penetapan fatwa pertama ditetapkan pada tahun 1986, yang tecermin dalam Muqaddimah Pedoman Dasar dan Tata Cara Penetapan Fatwa sebagai hasil Munas III MUI tahun 1985-1990, dan

[71] M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, h. 78-80.

[72] Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI* (Jakarta: Sekretariat MUI Masjid Istiqlal, tt), h. 16. Lihat juga Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), h. 107.

disempurnakan pada tahun 1997, kemudian disempurnakan lagi pada tahun 2001.[73]

Penetapkan fatwa dalam MUI menggunakan pendekatan *nash qat'î*, *qawlî,* dan *manhajî*. Ketiga pendekatan ini dilakukan secara integratif.[74] Pendekatan *nash qat'î* dilakukan dengan berpegang kepada *nash* (teks) al-Quran atau hadis bila masalah yang ditetapkan terdapat dalam nash al-Quran ataupun hadis secara jelas. Jika masalah tersebut tidak terdapat dalam nash al-Quran maupun hadis, maka digunakan pendekatan *qawlî* dan *manhajî*.[75] Pendekatan *qawlî* dilakukan dengan berdasarkan pada pendapat para imam mazhab dalam kitab-kitab fiqh terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah*). Pendekatan *qawlî* ditempuh jika jawaban dapat dicukupi oleh pendapat yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh terkemuka tersebut dan hanya terdapat satu pendapat (*qawlî*) yang dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*ta'assur* atau *ta'azzur al-'amal* atau *su'ubah al-'amal*) atau karena *'illat*-nya berubah. Dalam hal ini, perlu dilakukan telaah ulang (*i'âdah al-nazhar*). Telaah ulang merupakan kebiasaan para ulama terdahulu. Karena itu, mereka tidak terpaku pada teks-teks hukum yang ada bila teks-teks tersebut sudah tidak tepat lagi untuk dipegang. Apabila tidak terdapat jawaban yang mencukupi dalam *nash qat'î* dan *qawlî* sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab fiqh terkemuka (*al-kutub al- mu'tabarah*), maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan *manhajî*.[76]

Pendekatan *manhajî* adalah pendekatan dengan menggunakan kaidah-kaidah pokok (*al-qawâ'id al-ushûliyyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam

---

73 Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtma' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 73. Lihat juga dalam *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag Rl, 2003), h. 104.

74 Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 75.

75 Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 76. Lihat juga Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 268.

76 Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, ***Keputusan** Ijtima' Ulama,* Komisi Fatwa MUI II tahun 2006, h. 76.

merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan *manhajî* dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (*jamâ'î*), dengan menggunakan metode *al-jam'u wa at-tawfîq, tarjîh* dan *istinbâtî*. Dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan imam mazhab, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu (kompromi) di antara pendapat-pendapat mazhab melalui metode *al-jam'u wa al-tawfîq*.[77] Jika *al-jam'u wa at-tawfîq* tidak berhasil maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjîh* (memilih pendapat ulama yang dinilai paling kuat dalil dan argumentasinya), yaitu dengan menggunakan metode perbandingan mazhab (*muqâranah al-madzâhib*) dan juga menggunakan kaidah-kaidah *ushûl fiqh al-muqâran*. Memilih pendapat yang paling *râjih* (kuat) merupakan satu keharusan.[78] Dengan demikian, dalam membahas masalah yang akan difatwakan, MUI juga memperhatikan pendapat imam mazhab dan fuqaha terdahulu dengan mengadakan penelitian terhadap dalil-dalil dan metode *istidlal*-nya. Kalaupun terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mazhab, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat mazhab atau dalam bahasa ushul fiqhnya disebut *al-jam'u wa at-tawfîq*. Jika usaha ini tidak berhasil, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjîh* dengan metode *muqâranah al-madzâhib*.[79] Jika masalah yang difatwakan tersebut tidak terdapat dalam ketetapan tersebut, maka pendekatan *manhajî* digunakan dalam upaya ijtihad *jamâ'î*. Dalam hal ini digunakan metode penemuan hukum seperti *istihsân*, *istislâhî*, *sadd adz-dzarî'ah,* qiyas dan *maqâsid asy-syari'ah*, yakni pertimbangan penetapan fatwa dengan

---

[77] Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 78. Bandingkan dengan K.H. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 269.

[78] K.H. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 269.

[79] Lihat Bab III (Metode Penetapan Fatwa) dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 73. Lihat juga Muflihah Wijayati, *Kawin Beda Agama,* h. 87-86.

memperhatikan kemaslahatan umum.[80]

Secara metodologis, pendekatan dan langkah-langkah prosedural penetapan hukum MUI di atas secara teoretis dan praktis sesuai dengan metode *istinbât* hukum yang lazim dalam ilmu ushul fiqh. Menarik, di antara prosedur penetapan fatwa MUI adalah mengakomodasi pendapat-pendapat imam mazhab dan para fuqaha. Metode ini adalah lazim dan biasa dilakukan oleh Bahtsul Masail NU dalam penetapan hukum. Demikian juga dengan metode *tarjîh* yang ditempuh MUI adalah metode yang digunakan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah, yaitu suatu cara yang ditempuh dengan jalan memilih pendapat-pendapat mazhab yang dalilnya lebih kuat. Jika usaha ini tidak berhasil, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjîh* dengan metode *muqâranah al-madzâhib*. Akomodasi metodologi ini dimungkinkan karena anggota pengurus MUI memang kebanyakan berasal dari dua organisasi Islam terbesar di Indonesia tersebut.

Konsekuensi atas pilihan metode *tarjîh* adalah pendapat yang terkuat *râjîh*. Sebab, metode *tarjîh* berusaha melakukan verifikasi atas berbagai dalil dan argumen untuk menemukan pendapat yang lebih kuat dalil dan argumentasinya *râjîh,* sehingga tidak memungkinkan pilihan pendapat alternatif. Sebab, jawaban hukum (fatwa) yang disajikan adalah tunggal. Tegasnya, fatwa MUI yang dihasilkan melalui metode *tarjîh* bukan jawaban hukum yang beragam melainkan tunggal. Bagi kalangan tertentu, jawaban hukum (fatwa) tersebut menutup ruang alternatif. Agaknya, pilihan MUI atas metode *tarjîh* dimaksudkan agar fatwa yang dikeluarkan menjadi pedoman bagi masyarakat. Sebab, membiarkan masyarakat untuk memilih sendiri pendapat para ulama yang ada adalah sangat berbahaya. Karena, hal itu berarti membiarkan masyarakat untuk memilih salah satu pendapat (*qawl*) ulama tanpa

[80] Lihat Bab III (Metode Penetapan Fatwa) dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia, Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 74. Bandingkan dengan K.H. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam,* h. 270-271.

menggunakan prosedur, batasan, dan patokan (*bi lâ hudûd wa la dawâbit*). Karena itu, menjadi kewajiban lembaga fatwa (MUI) yang mempunyai kompetensi untuk memilih pendapat (*qawl*) yang *râjîh* untuk dijadikan pedoman bagi masyarakat.[81] Dengan demikian, dalam menetapkan fatwa, MUI terlihat berusaha mengakomodasi semua metodologi penetapan hukum sesuai dengan kaidah-kaidah penetapan hukum Islam sebagaimana yang umum digunakan oleh ulama-ulama klasik yang memegang secara ketat terhadap kaidah ushuliyah, dan metodologi penetapan hukum yang dikenal dalam ilmu ushul fiqh.

Telaah Kritis atas Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama

Analisis Teks Fatwa MUI

Tema adalah salah satu unsur intrinsik teks. Tema sentral teks fatwa MUI tahun 2005 adalah perkawinan beda agama. Dalam fatwa ini ditegaskan bahwa perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. Term haram adalah istilah teknis fiqh yang menegaskan bahwa bentuk perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama adalah berdosa. Sementara tema tidak sah[82] adalah bahasa undang-undang yang menegaskan bahwa bentuk perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama tidak memperoleh pengakuan dari negara.

Menarik dicermati pilihan kata “haram” dan “tidak sah” dalam teks fatwa MUI tersebut. Secara psikologis, pilihan kata (gaya) tersebut—yang sebetulnya bagian integral dari

[81] Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima’ Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 79. Lihat juga Ma’ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 270.

[82] Istilah “tidak sah” sebetulnya juga digunakan dalam fiqh. Ungkapan *lâ tashihhu ash-shalâh*—sebagaimana terbaca dalam pembahasan shalat (*kitâb ash-shalâh*)—menunjukkan bahwa shalat yang tidak memenuhi rukun dan syaratnya dinilai tidak sah. Tidak sah juga bermakna batal. Bila dikaitkan dengan perkawinan, maka bentuk perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama adalah batal menurut hukum fiqh. Dengan demikian, teks fatwa MUI tersebut hendak menegaskan bahwa perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama tidak diakui baik oleh hukum negara maupun hukum fiqh (baca: fatwa).

unit intrinsik teks—memberi sugesti dan membentuk opini publik bahwa perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama adalah sesuatu yang harus dijauhi, berbahaya, dan penuhi risiko. Tegasnya, kata "haram" dan "tidak sah" atas perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama yang tertuang dalam teks fatwa MUI menimbulkan kesan negatif (*stereotype*). Opini publik yang diproduksi oleh teks fatwa MUI tersebut adalah label negatif atas bentuk perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama. Terlebih, kesan yang ditimbulkannya melahirkan pendapat bahwa hubungan seksual suami istri tersebut dihukumi zina, sebab perkawinannya tidak sah.[83]

Selain tema mayor, teks fatwa MUI diperkuat oleh tema-tema minor. Di antara tema minor dalam fatwa MUI 1980 adalah Ahlul Kitab, nonmuslim, *mafsadah,* dan maslahat. Dalam teks fatwa MUI 2005, sub tema yang diusung adalah Ahlul Kitab, *qaul mu'tamad,* keresahan masyarakat, ketenteraman keluarga, dan pendidikan anak. Sub-sub tema tersebut berfungsi memperkuat tema mayor secara terpadu dan koheren. Opini publik yang diproduksi oleh teks fatwa MUI tahun 1980 adalah melangsungkan perkawinan dengan Ahlul Kitab dan nonmuslim mendatangkan *mafsadah*. Perkawinan dengan mereka tidak akan melahirkan kemaslahatan, baik bagi suami-istri maupun anak-anaknya. Sedangkan opini publik yang terbangun dalam teks fatwa MUI tahun 2005 adalah Ahlul Kitab haram menikah dengan seorang muslim. Bila perkawinan dengan Ahlul Kitab adalah haram dan tidak sah, maka terlebih dengan mereka yang musyrik dan Majusi.

Secara tekstual, perkawinan dengan wanita Ahlul Kitab dibolehkan dalam QS. al-Ma'idah ayat 5. Pembacaan MUI atas teks ayat tersebut tidak literal. Sementara interpretasi atas teks tidak tunggal. Wacana perkawinan dengan Ahlul Kitab adalah beragam. Di tengah perdebatan dan perbedaan pendapat ulama, MUI memilih pendapat yang paling otoritatif (*mu'tamad*).

[83] Mohammad Monib dan Ahmad Nurcholish, *Fiqh Keluarga Lintas Agama* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013), h. 44.

Pendapat paling otoritatif yang dapat dipegang adalah larangan dan keharaman menikah dengan mereka yang berbeda agama. Dengan menegaskan bahwa MUI memilih pendapat yang otoritatif (*qaul mu'tamad*), berarti pendapat-pendapat yang membolehkan perkawinan beda agama dinilai tidak otoritatif. Pilihan MUI atas pendapat otoritatif (*qaul mu'tamad*) bukan tanpa alasan. MUI melihat bahwa perkawinan beda agama meresahkan masyarakat dan menimbulkan ketidaktenteraman dalam rumah tangga. Kedua hal ini masuk dalam kategori *mafsadah*. MUI ingin menghilangkan *mafsadah* tersebut. Secara psikologis, perkawinan beda agama tidak mendatangkan ketenteraman, melainkan keresahan. Teks fatwa MUI tersebut membentuk opini publik bahwa tujuan perkawinan untuk membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah* tidak tercapai pada perkawinan beda agama. Tegasnya, rumah tangga yang dibangun dari perkawinan beda agama tidak akan mencapai tujuan perkawinan. Tujuan luhur perkawinan dalam Islam tidak akan tercapai pada rumah tangga yang berbeda agama.

Bahaya lain dari perkawinan beda agama—yang dibentuk dari teks fatwa MUI tersebut—adalah pendidikan anak. Anak akan mengalami kegamangan teologis, antara memilih keyakinan agama yang dianut oleh ayahnya atau keyakinan agama ibunya. Bagaimana pendidikan dini anak dibentuk dalam satu keluarga dengan dua agama yang berbeda, sedangkan keluarga adalah sekolah perdana bagi pembentukan iman anak. Sementara pembentukan iman adalah hal yang fundamental. Dalam hadis—sebagaimana dikutip MUI—disebutkan bahwa kedua orang tua memiliki peran strategis bagi keimanan dan keislaman anak. Dengan demikian, perkawinan beda agama berimplikasi besar terhadap kehidupan iman anak. Meskipun pernikahan dengan wanita *kitâbiyah* (Ahlul Kitab) dibolehkan oleh teks al-Quran (baca: QS. al-Ma'idah [5]: 5), namun berdampak negatif. Salah satu dampak negatif adalah pendidikan dan akidah anak. Untuk menghindari kegamangan teologi anak, maka tindakan

preventifnya adalah menutup pintu pernikahan beda agama. Karena itu, sub-sub tema mayor yang diusung oleh teks fatwa MUI adalah *mafsadah*, *maslahah* dan *sadd adz-dzarî'ah*.

Secara etimologis, *mafsadah* berarti kerusakan dan *maslahah* sama dengan manfaat, baik dari segi lafal maupun makna.[84] Secara terminologis, *maslahah* adalah mengambil manfaat dan menolak mudarat dalam rangka memelihara tujuan syara'.[85] Term *maslahah* merupakan kata kunci dalam upaya memfalsifikasi Islam dari segi pensyariatan ajarannya. Asy-Syatibi, misalnya, dalam karya monumentalnya, *al-Muwâfaqât,* menandaskan, "disyariatkannya ajaran Islam tidak lain hanya untuk memelihara kemaslahatan umat di dunia dan di akhirat". Adapun *sadd adz-dzarî'ah* secara bahasa artinya menutup jalan, yaitu jalan menuju kepada sesuatu. Kata *adz-dzarî'ah* sendiri, selain berarti jalan menuju kepada sesuatu, juga berarti sebab atau perantara kepada sesuatu. Dengan demikian, menutup jalan, sebab dan perantara dinamakan *sadd adz-dzarî'ah*. Secara konotatif, terminologi *sadd adz-dzarî'ah* mengandung dua makna: boleh dan larangan. Sesuatu yang semula boleh dan dibolehkan, namun jika tujuan yang dicapai berakhir dengan kerusakan (*mafsadah*), maka jalan dan sarana yang menuju ke arah itu dilarang. Penutupan jalan dan sarana tersebut, disebabkan adanya *mafsadah*; meskipun semula perbuatan itu adalah boleh. Itulah sebabnya, dalam terminologi ulama ushul, *adz-dzarî'ah* didefinisikan sebagai: "sesuatu yang menjadi sarana kepada yang dihalalkan (boleh) atau dilarang (haram)."[86] Makna definitif asy-Syatibi ini sejalan dengan rumusan asy-Syaukani, "Masalah yang pada lahiriahnya boleh, namun membawa kepada perbuatan yang terlarang". Makna definitif ini menunjukkan bahwa suatu sebab atau sarana yang membawa kerusakan adalah

---

[84] Husain Hamid Hasan, *Nazariyyah al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971), h. 3-4; Abû Ishâq Al-Syâtibî, *Al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syari'ah,* Juz II (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1975), h. 6.

[85] Abû Hamid al-Ghazâlî, *Al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, Jilid I (Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, 1971), h. 286.

[86] Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani* (Jakarta: Logos, 1999), h. 35.

diharamkan. Pengharaman tersebut sebagai upaya preventif untuk mencegah atau menutup jalan kerusakan (*mafsadah*). Tindakan preventif hukum ini dinamakan *sadd adz-dzarî'ah*. Karena itu, terminologi *sadd adz-dzarî'ah* berkenaan dengan sesuatu yang boleh, tetapi kemudian dilarang karena akibat buruk yang ditimbulkannya.[87]

Ketiga sub tema di atas memperkuat argumen dan dasar keharaman dan ketidaksahan pernikahan beda agama. Term *mafsadah* menunjukkan bahwa keharaman sesuatu didasarkan atas pertimbangan bahwa masalah yang difatwakan membawa kerusakan. MUI memandang bahwa kerusakan yang diakibatkan oleh pernikahan beda agama adalah kerusakan iman sang anak, di samping perpindahan suami mengikuti agama istri nonmuslim. Sedangkan term *maslahah* menunjukkan bahwa keharaman terhadap sesuatu didasarkan atas pertimbangan bahwa masalah yang difatwakan tidak membawa manfaat. MUI menilai bahwa pernikahan beda agama tidak melahirkan manfaat, berupa rumah tangga yang sakinah. Sementara term *sadd adz-dzarî'ah* menunjukkan bahwa keharaman sesuatu didasarkan atas pertimbangan bahwa masalah yang difatwakan harus dicegah untuk menghindari mudarat dan demi mencapai nilai *maslahah*. Tegasnya, ketiga sub tema tersebut memperkuat argumen hukum atas keharaman dan ketidaksahan pernikahan beda agama.

Analisis Metodologi Fatwa MUI

Menurut Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, penetapan fatwa didasarkan kepada empat sumber hukum yang disepakati ulama (*al-muttafaq 'alaihâ*), yaitu al-Quran, as-Sunnah (hadis), ijmak, dan qiyas.[88] Teks

---

[87] Sofyan A.P. Kau, *Nalar Kreatif Metode Penemuan Hukum Islam* (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2008), h. 138.

[88] Lihat Bab II (Dasar Umum dan Sifat Fatwa) dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama*, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006, h. 74; Ibrahim Hosen, *Sekitar Masalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI, 1992), h. 4.

fatwa MUI 2005 hanya merujuk kepada dua sumber utama, yaitu al-Quran dan hadis Nabi. Dua sumber yang disebut terakhir tidak dirujuk oleh fatwa MUI. Sebaliknya, yang dirujuk adalah kaidah fiqh dan dalil hukum. Kaidah fiqh yang dimaksud adalah "*dar'u al-mafâsid muqaddamun 'alâ jalb al-masâlih*", yang berarti "*Menolak bahaya lebih didahulukan daripada mengambil manfaat*". Jadi, hukum haram di sini bukan hukum asalnya, melainkan karena ada pertimbangan eksternal. Adapun dalil hukum yang maksud adalah *sadd adz-dzarî'ah* (menutup jalan dan sarana yang mengarah kepada kerusakan), yaitu penetapan hukum didasarkan atas pertimbangan tindakan preventif.

Penetapan fatwa dalam MUI seharusnya sesuai prosedur menggunakan tiga pendekatan *nash qat'î*, *qawlî* dan *manhajî*. Dalam pendekatan *nash qat'î*, ayat al-Quran yang dikutip MUI dalam teks fatwa tahun 1980 adalah surah al-Baqarah ayat 221,[89] al-Ma'idah ayat 5,[90] al-Mumtahanah ayat 10,[91] dan at-Tahrim ayat 6.[92] Sedangkan hadis yang dikutip adalah hadis yang berisi tentang doktrin perkawinan yang baik. Bahwa perkawinan adalah sama dengan setengah dari iman. Itu berarti, MUI memandang bahwa perkawinan bersifat teologis. Meskipun akad perkawinan bersifat muamalah, namun ia berdimensi teologis. Tegasnya, perkawinan adalah ibadah. Hadis lain yang dikutip adalah hadis yang berisi tentang tanggung jawab teologis orang tua terhadap anak. Bunyi literal hadis dimaksud adalah "Anak-anak lahir dalam keadaan suci (fitrah), dan orang tualah yang membuat mereka menjadi orang-orang Yahudi, Nasrani, atau penganut Majusi".

Sedangkan pendekatan *qawlî* tidak digunakan oleh MUI, karena tidak menyertakan pendapat ulama dengan

---

[89] Ayat ini berisi larangan menikahi wanita musyrik dan larangan perempuan muslim dinikahkan dengan pria musyrik. Seorang budak yang beriman lebih berharga daripada seorang musyrik. Sebab, kemusyrikan membawa kepada neraka, sedangkan keimanan membawa kepada surga.

[90] Ayat ini berisi tentang kebolehan laki-laki muslim menikahi wanita Ahlul Kitab.

[91] Ayat ini berisi larangan terhadap wanita muslimah menikah dengan laki-laki kafir.

[92] Ayat ini berisi perintah untuk menjaga diri dan keluarga dari siksa api neraka.

merujuk kepada kitab-kitab fiqh baik klasik maupun kontemporer. Sedangkan kajian atas kitab-kitab fiqh tersebut menunjukkan keragaman pendapat. Di dalam kitab-kitab fiqh tersebut terdapat dialektika perdebatan ulama tentang status perkawinan antara muslim dan Ahlul Kitab. Tegasnya, wacana perkawinan beda agama dalam tafsir agama tidak disertakan dalam kedua teks fatwa MUI tersebut. MUI hanya menegaskan bahwa di antara keragaman pendapat itu, MUI memilih pendapat yang *mu'tamad* tanpa menegaskan ulama mana yang menganut pendapat *mu'tamad* tersebut.

Sebaliknya, yang digunakan adalah pendekatan *nash qat'î* dan *manhajî*. Hal ini juga diakui oleh Atho Mudzhar. Menurutnya, fatwa MUI tahun 1980 hanya berdasarkan pendekatan *nash qat'î*, tanpa menyertakan pendapat ulama dalam teks fiqh mengenai kawin beda agama (sebagai pendekatan *qawlî*).[93] Menarik dipertanyakan mengapa pada keputusan fatwa tahun 1980 dan 2005 MUI tidak memaparkan pendapat-pendapat ulama mengenai kawin beda agama antara pria muslim dengan wanita Ahlul Kitab, sebagaimana terdapat dalam wacana fiqh. Sedangkan dalam Pedoman Penetapan Fatwa MUI disebutkan bahwa: "Sebelum fatwa ditetapkan, hendaklah ditinjau terlebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara saksama berikut dalil-dalilnya".[94] Sebaliknya, teks fatwa hanya menunjukkan satu pendapat (*qawl*) yang secara subjektif dikatakan oleh MUI sebagai pendapat yang *mu'tamad*. Yaitu, pendapat yang mengharamkan perkawinan pria muslim dengan wanita Ahlul Kitab. "Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita Ahlul Kitab, menurut *qawl mu'tamad*, adalah haram dan tidak sah".[95] Agaknya proses dan prosedur penetapan fatwa MUI tidak bersifat kumulatif, tetapi bersifat hierarkis. Artinya, ketika dengan pendekatan *nash qat'î*,

---

[93] M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia:Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, h. 100.

[94] Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Bab III (1) dan masalah hendaknya disampaikan secara apa adanya (2).

[95] Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, h. 43.

MUI merasa dalil yang digunakan sudah cukup kuat dan mampu menjawab persoalan, sehingga pendekatan *qawlî* dan *manhajî* tidak harus disertakan. Dengan kata lain, kedudukan kedua pendekatan yang disebut terakhir (*qawlî* dan *manhajî*) sifatnya hanya sebagai penguat yang tidak harus ada dalam keputusan.

Sedangkan teks yang dijadikan dasar penetapan hukum dalam fatwa MUI tahun 2005 adalah sama dengan dalil yang digunakan dalam fatwa MUI tahun 1980, kecuali beberapa tambahan ayat dan perbedaan rujukan hadis. Tambahan ayat dimaksud adalah surah an-Nisa'ayat 3, ar-Rum ayat 21 dan an-Nisa'ayat 25. Sedangkan kutipan hadis yang berbeda adalah bukan hadis yang sama sebagaimana dalam fatwa MUI 1980. Dengan kata lain, dua hadis dalam fatwa MUI 1980 tidak disertakan lagi dalam fatwa MUI 2005, tetapi diganti dengan hadis lain tentang kriteria memilih jodoh: "*Wanita itu (boleh) dinikahi karena empat hal: (1) karena hartanya (2) karena asal usul (keturunannya) (3) karena kecantikannya (4) karena agamanya. Maka hendaklah kamu berpegang teguh (dengan perempuan) yang memeluk agama Islam; (jika tidak), akan binasalah kedua tanganmu*". (Hadis riwayat *muttafaqun 'alaihi* dari Abi Hurairah). Secara tekstual, hadis ini bukan tentang larangan pernikahan beda agama, melainkan tentang empat faktor yang menjadi pertimbangan menikahi wanita. Keempat faktor tersebut adalah harta, keturunan, kecantikan dan agama. Nabi SAW menegaskan agar agama (*lidînihâ*) menjadi pertimbangan dalam memilih pasangan hidup. Kata agama (*lidînihâ*) dalam hadis ini dipahami oleh MUI sebagai agama Islam. Padahal, hadis ini tidak menyebut—misalnya—*li islâmihâ*), karena agama Islamnya. Dalam hal ini, MUI telah melakukan *taqdîr* atas term agama.

Adapun tiga tambahan ayat—QS. an-Nisa' (4): 3 dan 25, dan ar-Rum (30): 21—dalam fatwa MUI 2005 secara literal tidak bersentuhan langsung dengan pernikahan beda agama. Surah an-Nisa' ayat 3 berbicara tentang poligami dan monogami. Secara tekstual, poligami dibolehkan dengan

syarat berlaku adil terhadap para istri. Jika khawatir tidak dapat bertindak adil baik adil secara kualitatif maupun kuantitatif, maka pilihan monogami adalah yang terbaik. Bila dilihat dari aspek latar belakang turunnya ayat, surah an-Nisa' ayat 3 justru berbicara tentang pelindungan anak yatim; dan bukan perkawinan, terlebih perkawinan beda agama. Seperti halnya QS. an-Nisa' (4): 3 dan 25 tidak terkait langsung dengan larangan perkawinan beda agama. Ayat ini memang berbicara tentang perkawinan, tetapi dalam konteks perkawinan dengan wanita mukmin yang merdeka dan wanita mukmin yang berstatus budak. Ayat ini menawarkan dua kategori wanita yang boleh dinikahi: wanita merdeka yang beriman dan wanita budak yang beriman. Pilihan atas wanita budak yang beriman jika laki-laki merdeka yang ingin menikahinya tidak memiliki cukup perbelanjaan. Dengan kata lain, ayat ini tidak berisi larangan pernikahan beda agama, melainkan berisi anjuran alternatif untuk menikahi wanita budak yang beriman.

Sementara surah ar-Rum ayat 21 menegaskan tanda-tanda kekuasaan Allah SWT. Di antara tanda kekuasaan-Nya, Dia menciptakan pasangan hidup dan kecenderungan untuk mencintai lawan jenis. Dengan mewujudkan cinta melalui ikatan perkawinan, tercipta rasa kasih dan sayang. Lebih spesifik, ayat ini berisi pentingnya perkawinan, dan tidak terkait dengan perkawinan beda agama; apalagi menegaskan larangan beda agama. Ini tentunya berbeda dengan surah al-Ma'idah ayat 5, al-Baqarah ayat 221 dan al-Mumtahanah ayat 10. Surah al-Mumtahanah ayat 10 berisi larangan mengembalikan wanita yang telah masuk Islam kepada suami mereka yang masih kafir. Pasca hijrah, mereka menyatakan keislamannya, sementara suaminya masih dalam kekafiran. Ayat ini melarang wanita yang telah beriman untuk dikembalikan—atau kembali—kepada suaminya. Sebab, suaminya masih dalam keadaan kafir. Agaknya, ayat ini dipahami oleh MUI sebagai ayat yang menegaskan kehidupan rumah tangga dalam satu agama, yaitu sama-sama beriman.

Secara implisit, ayat ini dapat dipahami sebagai ayat yang berisi larangan perkawinan antara wanita muslimah dengan laki-laki kafir. Adapun surah al-Baqarah ayat 221 berisi larangan menikahi wanita musyrik dan menikahkan wanita mukmin dengan laki-laki musyrik. Ayat ini menggunakan term *musyrik,* berbeda dengan term *kâfir* yang digunakan dalam surah al-Mumtahanah ayat 10. Itu berarti, orang yang berbeda agama dengan Islam atau nonmuslim bisa masuk dalam kategori *musyrik* dan bisa pula masuk dalam kategori *kâfir.* Kepada kedua kategori ini, al-Quran melarang melangsungkan pernikahan dengan mereka. Ini berbeda dengan surah al-Ma'idah ayat 5 yang membolehkan menikahi wanita Ahlul Kitab. Semua ulama tafsir sepakat bahwa yang dimaksud dengan Ahlul Kitab adalah Yahudi dan Nasrani. Itu berarti, secara tekstual, surah al-Ma'idah ayat 5 membolehkan pernikahan pria muslim dengan wanita yang beragama Yahudi dan Nasrani. Namun, fatwa MUI justru melarangnya.

Secara lahiriah, fatwa MUI tersebut selain bertentangan dengan *nash* al-Quran, juga kontradiksi dengan kitab-kitab fiqh klasik, yang biasanya dirujuk oleh MUI dalam merumuskan fatwa-fatwa yang lain. Sebab, dalam kitab-kitab fiqh klasik, para ulama sepakat membolehkan laki-laki muslim untuk menikahi seorang perempuan dari Ahlul Kitab. Secara metodologi, fatwa tersebut terkesan membatalkan ayat al-Quran dengan *maslahah mursalah*, atau paling tidak menunda pelaksanaan larangan-larangan tertentu dalam al-Quran sehubungan adanya kondisi darurat (sangat mendesak). Tetapi, prinsip *maslahah mursalah* ini sering dipergunakan oleh khalifah kedua, 'Umar ibn al-Khattab (w. 23 H), dan kemudian dipertahankan oleh Malik ibn Anas (w. 179 H) sebagai salah satu sumber hukum Islam. Diceritakan bahwa 'Umar ibn al-Khattab telah menetapkan berbagai keputusan yang dapat dianggap kontradiksi dengan pernyataan ayat-ayat tertentu dalam al-Quran, jika ia berpendapat bahwa dalam kondisi tertentu *maslahah al-ummah* (kepentingan umat Islam) harus lebih diprioritaskan daripada hal-hal yang lain. 'Umar melarang pemotongan tangan pencuri pada masa

paceklik. 'Umar juga menolak pemberian sebagian zakat kepada *mu'allafatu qulûbuhum* (nonmuslim yang ada harapan masuk Islam) ketika umat Islam sudah cukup kuat untuk menghadapi tantangan-tantangan dari luar.[96]

Dengan demikian, proses ijtihad MUI dalam fatwa tersebut bukan hal baru dalam sejarah metodologi penetapan hukum Islam. Karena jauh sebelum itu, Khalifah 'Umar ibn al-Khattab, salah seorang sahabat terdekat Nabi SAW, telah memelopori sekaligus menginspirasinya. Demi kepentingan *maslahah al-'ammah,* MUI dapat melarang seorang laki-laki muslim menikahi wanita Ahlul Kitab, sekalipun hal itu dibolehkan al-Quran. Metode yang sama juga pernah dilakukan Mahmud Syaltut dengan sedikit persyaratan. Menurutnya, jika seorang laki-laki muslim bersifat lemah dan cenderung akan mengikuti kebiasaan calon istrinya, maka perkawinannya dengan perempuan tersebut hendaknya dilarang. Syaltut berpendapat bahwa dalam hal ini orang menggunakan alasan yang sama seperti ketika al-Quran melarang seorang perempuan Islam untuk kawin dengan seorang laki-laki yang bukan Islam, sekalipun laki-laki itu dari Ahlul Kitab. Ia menegaskan alasan tersebut adalah untuk mencegah umat Islam agar tidak berpindah agama dan menganut agama Ahlul Kitab.[97] Meskipun demikian, pendapat ulama besar Mesir ini tidak dikutip dalam fatwa MUI di atas. Tegasnya, pembacaan MUI atas surah al-Ma'idah ayat 5 tidak bersifat tekstual, karena secara tekstual dibolehkan menikahi wanita Ahlul Kitab, yang berarti perkawinan beda agama adalah sah. Agaknya, MUI memahami ayat ini secara kontekstual dengan menggunakan pendekatan *manhajî.* Pendekatan *manhajî* MUI dilakukan dengan menggunakan dua penalaran hukum, yaitu *maslahah mursalah* dan *sadd adz-dzarî'ah*. *Maslahah mursalah* adalah

---

[96] Pendapat kontroversial 'Umar ibn al-Khattab dapat dibaca—misalnya—dalam Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar ibn al-Khattab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1991) dan Iqbal Abdurrauf Saimima, ed., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Panjimas, 1988).

[97] Mahmud Syaltut, *Al-Fatâwâ* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991) h. 279-280; *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1979), h. 296.

suatu nilai kemaslahatan yang tidak ditegaskan oleh teks. Kemaslahatan tersebut menjadi dasar pertimbangan dalam penalaran dan penetapan hukum.

Ideologi Fatwa MUI

Fatwa lahir tidak dari ruang hampa. Secara hermeneutis, kehadiran fatwa tidak terlepas dari konteks yang melatarbelakanginya. Konteks tersebut secara implisit ditunjukkan dalam konsideran dan teks fatwa MUI. Yaitu, adanya fenomena perkawinan beda agama dan pendapat yang membenarkannya dengan alasan kemaslahatan dan hak asasi manusia. Fenomena tersebut telah menimbulkan keresahan. Untuk menghilangkan keresahan, silang pendapat dan demi mewujudkan dan memelihara ketenteraman kehidupan berumah tangga muslim, maka dikeluarkan fatwa MUI tersebut. Dalam teks fatwa MUI 2005 elemen menimbang disebutkan: "bahwa belakangan ini disinyalir banyak terjadi perkawinan beda agama". Elemen konsideran ini menunjukkan bahwa fatwa MUI didasarkan atas realitas. Tetapi, MUI tidak menunjukkan secara kuantitatif jumlah pelaku perkawinan beda agama saat fatwa ini dikeluarkan. Karena, memang MUI tidak melakukan verifikasi lapangan untuk memastikan secara kuantitatif jumlah pelaku perkawinan beda agama. Yang pasti, fenomena perkawinan beda agama telah terjadi di tengah masyarakat, seperti yang terjadi di Yogyakarta berdasarkan penelitian Nuryamin Aini di atas.

Fenomena perkawinan beda agama terjadi tidak hanya sebelum lahirnya fatwa MUI tahun 2005, tetapi bisa diruntut pada tahun sebelumnya. Fatwa MUI tahun 1980 tentang perkawinan campuran adalah respons atas fenomena semakin meningkatnya jumlah pasangan yang melakukan perkawinan antaragama. Pertanyaan MUI dalam fatwanya, "Seorang perempuan Islam tidak diperbolehkan (haram) untuk dinikahkan dengan seorang laki-laki bukan Islam" dan "Seorang laki-laki muslim tidak diizinkan menikahi seorang perempuan bukan Islam" adalah pernyataan sosiologis, bahwa

telah terjadi praktik perkawinan campuran atau perkawinan beda agama. Tentu jauh sebelum fatwa Majelis Ulama ini dikeluarkan, telah ada sejumlah pernyataan ulama mengenai larangan perkawinan antara seorang wanita muslim dengan seorang laki-laki non-Islam. Misalnya, pernyataan H. Jufri al-Idrus yang dimuat di surat kabar *Sriwijaya Pos* yang cukup populer di Provinsi Jambi saat itu, sebagaimana dikutip M. Hasbi Umar.[98] Tulisan tersebut juga dimuat dalam edisi Fatwa Majelis Ulama tahun 1985, dan dijadikan sebagai salah satu bahan konsideran MUI dalam menetapkan fatwa tentang perkawinan antaragama di atas.[99]

Fatwa-fatwa di atas menunjukkan bahwa larangan perkawinan beda agama menjadi wacana yang berkembang dalam masyarakat. Lebih dari itu, jauh sebelum fatwa-fatwa tersebut, negara telah memproduksi wacana perkawinan beda agama melalui hukum positif. Terlepas dari perbedaan penafsiran, kebanyakan para ahli dan praktisi hukum menganggap pelarangan perkawinan beda agama di Indonesia bersifat historis. Secara historis, pasal 2 (1) UU No 1/1974 yang merupakan sebuah konsensus antara pemerintah, DPR, dan masyarakat tidak menghendaki perkawinan beda agama di Indonesia. Selain itu, ada beberapa pasal yang bisa dijadikan dasar pelarangannya, yaitu pasal 2 (1) beserta penjelasannya, dan pasal 8 (f) yang mengakui aturan khas masing-masing agama mengenai cara, syarat, dan pelaksanaan perkawinan di samping cara dan syarat yang telah diatur UU. Terakhir adalah ketentuan penutup pasal 66 UU No. 1/1974 yang menganulir semua peraturan yang berkaitan dengan persoalan yang telah diatur dalam UU No. 1/1974, termasuk ketentuan perkawinan campuran dalam BW atau GHR. Statblad 1898 No. 158. Larangan perkawinan beda agama ditegaskan kembali dalam KHI Pasal 40 huruf c bahwa (Pria muslim dilarang menikahi seorang wanita yang tidak beragama Islam), Pasal 44 (wanita Islam dilarang menikah dengan pria yang tidak beragama

[98] H.M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 176.
[99] *Ibid.*, h. 177.

Islam), Pasal 61 (Perbedaan agama dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan), dan Pasal 116, huruf h (perceraian dapat terjadi karena peralihan agama).[100]

Runtutan historis di atas mengisyaratkan adanya kepentingan di balik fatwa MUI tentang larangan perkawinan beda agama. Hal ini memperkuat temuan Atho Mudzhar dalam disertasinya bahwa sebuah ideologi/kepentingan dapat menelusup di balik lahirnya fatwa ini. Kepentingan yang didasari oleh keinsyafan akan bahaya yang mengancam umat Islam akibat persaingan kuantitas penganut agama Islam-Kristen yang dalam bahasa media disebut "kristenisasi".[101] Kalau dilacak lebih jauh ke belakang, wacana kristenisasi sebenarnya sudah dimulai seiring dengan masuknya penjajah Belanda di Indonesia. Namun, wacana ini menemukan momentumnya yang baru dan lebih intens disuarakan sejak pertengahan dekade 1960-an, ketika terjadi persaingan terbuka antara Islam-Kristen berebut penganut dari kalangan eks-komunis.[102] Diperkuat lagi dengan banyaknya kebijakan pemerintah Orde Baru (Orba) yang cenderung memihak golongan Kristen dan dirasa merugikan umat Islam.

Fakta-fakta historis tersebut menunjukkan bahwa ideologi dan kepentingan yang ada di balik konstruksi larangan perkawinan beda agama di Indonesia dalam fatwa MUI adalah sebuah upaya preventif untuk mengurangi perpindahan agama. Kepentingan ini dibangun dalam suasana psikologis perebutan jumlah penganut yang telah berlangsung lama, khususnya antara Islam dan Kristen. Itu berarti, penetapan fatwa tidak hanya didasarkan atas alasan normatif-yuridis semata, tetapi juga dipengaruhi oleh logika untung rugi dan tarik ulur antarkepentingan seperti paradigma partai politik yang takut kehilangan pengikut.

---

[100] Di samping pertimbangan fakta empiris kawin beda agama yang lebih banyak menimbulkan efek negatif, Kompilasi Hukum Islam berpegang pada pendapat mayoritas ulama termasuk hasil keputusan MUI dalam Munas II tahun 1980 sebagaimana dikemukakan Ahmad Rafiq. Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali, 1995), h. 345.

[101] M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa MUI: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988,* h. 103.

[102] Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), h. 173-178.

Kontroversi Fatwa MUI

Sebagai sebuah produk pemikiran, fatwa MUI menuai pro dan kontra. Yang tidak sepakat dengan fatwa tersebut adalah kelompok yang membolehkan, mempraktikkan, dan memfasilitasi pernikahan beda agama. Misalnya, Nurcholish Madjid, Musdah Mulia, Zainun Kamal, K.H. Muhsin Ghozali, mengajukan argumen teologi, rasionalitas dan bukti empiris dengan melakukan pembacaan ulang atas ayat terkait perkawinan beda agama. Metode pembacaan dengan pendekatan historis berarti mengaitkan ayat dengan latar belakang historisnya (*asbab an-nuzûl*) dan memahami sesuai dengan pernyataan sosiologisnya. Dengan kata lain, pemahaman mereka bukan berdasarkan kepada kaidah "*al-'ibrah* bi *'umûm al-lafdzi*", bahwa pemaknaan dan penerapan suatu ayat ditekankan pada keumumam makna yang terkandung dalam lafal. Sebaliknya, mereka mendasarkan pada kaidah "*al-'ibrah bi khusûs as-sabab*", bahwa penalaran dan penerapan ayat didasarkan atas sebab khusus yang melatarbelakangi turunnya ayat. Tegasnya, mereka menekankan pemahaman kontekstual dan bukan tekstual. Atas dasar pemahaman demikian, mereka berkesimpulan bahwa secara jelas dan pasti, surah al-Baqarah ayat 221 hanya melarang menikahi wanita musyrik, yang dimaksud dengan musyrik di sini adalah kaum Quraisy Mekkah yang menyembah patung (paganisme). Sebab, ayat ini turun secara khusus dalam kasus al-Ghanawi[103] atau Abdullah.[104] Sedangkan perempuan *al-musyrikah* dan *musyrikîn* yang disebut dalam ayat tersebut adalah kaum Quraisy Mekkah. Itu berarti, keharaman perkawinan beda agama tidak berlaku umum, tetapi bersifat khusus. Tegasnya, wanita yang haram dinikahi adalah hanya perempuan atau laki-laki Quraisy Mekkah.[105] Kecuali itu, ayat tersebut turun

[103] Abu al-Fadl Syihab al-Din as-Sayyid Mahmud Afandi al-Alusi al-Baghdadi, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm wa al-Sab'i al-Masânî*, Jilid II (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 117.

[104] Jalaluddin 'Abdurrahman as-Suyuthi, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl,* terj. Rohadi Abu Bakar, *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran* (Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi, t. th.), h. 51.

[105] Mohammad Monib dan Ahmad Nurcholis, *Fiqh Keluarga Lintas Agama Panduan*

saat Islam baru berkembang dan tumbuh. Karenanya ada tujuan dan maksud yang ingin dicapai oleh ayat ini (*'illat* dan *ma'lûl*). Secara konstekstual, ayat ini mengisyaratkan pentingnya kaum muslimin memperkuat konsolidasi dakwah dalam menghadapi kekejaman dan kebengisan permusuhan Quraisy Mekkah terhadap Islam.

Sedangkan surah al-Mumtahanah ayat 10 berisi larangan terhadap istri yang telah beriman kembali kepada suami mereka yang kafir. Suami kafir dimaksud adalah para suami mereka yang memusuhi umat Islam dan berniat menghabisi dakwah Islam. Jika perkawinan mereka dipertahankan dan dilanjutkan—dengan mengembalikan istrinya yang beriman kepada suami mereka yang kafir—, niscaya istri-istri mukmin tersebut akan dipaksa mengikuti agama suaminya. Mereka juga akan disiksa untuk melepaskan keimanannya. Demikian juga sebaliknya. Dengan demikian, surah al-Baqarah dan al-Mumtahanah di atas masih dalam tarikan napas yang sama, yaitu kaum kafir Quraisy Mekkah yang tetap memusuhi Islam dan berkeinginan menghancurkan kaum muslimin, meskipun mereka sudah tidak lagi di tanah Mekkah dan sudah pindah (hijrah) ke Madinah. Masa dan lokasi turun kedua surah dan ayat berbeda, tetapi firman Ilahi ini tetap menginformasikan nafsu angkara murka, permusuhan, dan keinginan menindas tetap bergelora di hati kaum Quraisy Mekkah tetap tinggi. Karena itu, status hukum pernikahan itu tetap haram dan terlarang. Bagi mereka yang sudah terikat tali pernikahan harus diceraikan dan maharnya mesti dikembalikan.

Adapun surah al-Ma'idah ayat 5 dipahami oleh mereka sebagai ayat yang berisi pedoman tentang kebolehan melakukan interaksi dan sosialisasi kaum beriman dengan kaum Yahudi dan Nasrani (Ahlul Kitab). Ayat ini menegaskan kehalalan saling mengonsumsi makanan-minuman antarmereka, serta kebolehan laki-laki muslim menikahi perempuan Ahlul Kitab. *'Illat* dan *ma'lûl* ayat ini tidak sama dengan surah al-Baqarah

---

Multidimensi Mereguk Kebahagiaan Sejati, h. 64-65.

ayat 211 dan al-Mumtahanah ayat 10. Yang disebut terakhir menggunakan term musyrik-kafir, yaitu mereka penyembah berhala Quraisy Mekkah, sementara al-Ma'idah menggunakan term Ahlul Kitab. Meskipun sebagian Ahlul Kitab telah menyimpang dari akidah yang lurus dan benar, tetapi sebagian ajaran Taurat dan Injil masih membekas dalam diri mereka. Ada para rahib dan pendeta yang membaca ayat-ayat Taurat dan Injil dan mereka membenarkan kenabian Muhammad. Mereka masih berada dalam lingkaran sinar dan cahaya Ilahi. Di Madinah, secara umum interaksi dan sosialisasi di antara mereka baik, saling membantu, bertetangga dan berbisnis, toleran dan menghormati kebebasan asasi dalam beriman, dan menjadi warga negara yang baik. Inilah semangat yang terkandung dalam kebolehan nikah beda iman dan agama dalam masyarakat Madinah pada masa nubuwah. Karena itu, sejak masa kenabian, perkawinan lintas iman dan agama merupakan kejadian biasa. Beberapa istri Nabi SAW bukan perempuan mukmin. Sebagiannya adalah putri para pembesar nonmuslim yang ditaklukkan dalam peperangan mempertahankan dakwah Islam. Di antaranya Maria Qibtiyah, perempuan Nasrani aliran Koptik, hadiah dari Penguasa Mesir saat itu. Shofia merupakan putri pemuka tokoh Yahudi Madinah. Sahabat Rasul, Hudzaifah ibn al-Yaman juga menikahi perempuan Yahudi. Usman bin 'Affan beristrikan perempuan Nailah al-Kalbiyah, perempuan Kristen Arab, dan Thalhah ibn Ubaidillah menikahi perempuan Yahudi.

Bukti historis menjadi pijakan Kautsar Azhari Noor atas kebolehan perkawinan beda agama.[106] Menurut Siti Musdah Mulia, semua pendapat yang berkaitan dengan soal pernikahan antara muslim dan nonmuslim hanya bersifat *ijtihâdî* dan tidak ditemukan dalil berupa teks al-Quran dan hadis yang secara tegas dan pasti melarang atau membolehkan nikah beda agama. Dengan merujuk kepada kaidah fiqh, "*'adamu ad-dalîl huwa ad-dalîl*" (suatu perkara yang tidak ditemukan

[106] Lihat "Pernikahan Mei Menuai Kontroversi", *GATRA*, **21 Juni 2003.**

dalil, maka itu sebetulnya adalah dalil). Artinya jika tidak ada dalil secara tegas yang melarang, maka dikembalikan kepada hukum asal. Kaidah fiqh lain menyebutkan bahwa dalam urusan muamalah, seperti pernikahan, hukum asalnya adalah mubah atau boleh. [107] MUI melihat perkawinan adalah bagian dari ibadah sedangkan ibadah pada dasarnya sesuatu yang terlarang, kecuali ada dalil yang membolehkan.

Kesimpulan

Setelah mencermati secara analitis uraian sebelumnya dalam disertasi ini, dapat disimpulkan bahwa: *Pertama,* fatwa MUI tersebut didasarkan atas al-Quran dan hadis. Al-Quran yang dirujuk adalah QS. an-Nisa' (4): 3, ar-Rum (30): 21, at-Tahrim (66): 6, al-Ma'idah (5): 5, al-Baqarah (2): 221, al-Mumtahanah (60): 10 dan an-Nisa' (4): 25. Secara tekstual, tiga ayat yang disebut pertama dan ayat yang disebut terakhir tidak berkenaan langsung dengan perkawinan beda agama. QS. an-Nisa' (4): 3 berbicara tentang poligami dan monogami dengan titik tekan pentingnya keadilan dalam rumah tangga. Sedangkan QS. ar-Rum (30): 21 terkait dengan lembaga perkawinan sebagai wadah sakral untuk mengimplementasikan cinta dan kasih sayang terhadap lawan jenis sebagai salah satu tanda kekuasaan Allah. Sementara QS. at-Tahrim (66): 6 berbicara tentang kewajiban dan tanggung jawab suami-istri atas kehidupan keluarga secara ukhrawi.

Adapun QS. an-Nisa' (4): 25 berbicara tentang pilihan terhadap wanita mukmin yang dinikahi: merdeka atau budak. Ayat ini menegaskan bahwa laki-laki merdeka yang tidak memiliki cukup perbelanjaan dapat menikahi budak yang beriman. Itu berarti, konteks ayat ini perbudakan, sedangkan perbudakan sekarang sudah dihapuskan. Karena itu, secara

[107] Siti Musdah Mulia, *Menafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama,* dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga, ed., *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama Perspektif Perempuan dan Pluralisme* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), h. 130. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan sebagai Pembaru Keagamaan* (Bandung; Mizan, 2005), h. 53-83.

tekstual ayat ini tidak relevan dengan perkawinan beda agama. Hemat peneliti, pilihan MUI atas ayat ini lebih didasarkan atas landasan normatif perkawinan. Bahwa perkawinan dipahami sebagai kegiatan ibadah yang bersifat teologis. Itu berarti, pertimbangan teologis merupakan landasan normatif bagi pembentukan rumah tangga. Karena itu, suami-istri yang hidup dalam agama yang berbeda dipandang bertentangan dengan nilai ibadah dan teologi.

Adapun tiga surah lainnya; QS. al-Ma'idah (5): 5, al-Baqarah (2): 221 dan al-Mumtahanah (60): 10, secara jelas terkait dengan perkawinan beda agama. Mereka yang berbeda agama—dengan Islam—, diistilahkan oleh ketiga ayat tersebut dengan term *Ahlul Kitâb*, *musyrik*, dan *kâfir*. Surah al-Mumtahanah ayat 10 berbicara tentang larangan suami-istri hidup dalam keyakinan agama yang berbeda. Karena itu, para istri yang telah masuk Islam pasca hijrah, dilarang kembali dan dikembalikan kepada suami mereka yang masih dalam kekafiran. Sementara surah al-Baqarah ayat 221 dengan tegas melarang menikahi wanita musyrik dan menikahkan wanita mukmin dengan laki-laki musyrik. Ini berbeda dengan surah al-Ma'idah ayat 5 yang membolehkan menikahi wanita Ahlul Kitab. Semua ulama tafsir sepakat bahwa yang dimaksud dengan Ahlul Kitab adalah Yahudi dan Nasrani. Itu berarti, secara tekstual, surah al-Ma'idah ayat 5 membolehkan pernikahan pria muslim dengan wanita yang beragama Yahudi dan Nasrani. Tetapi, dalam fatwa MUI justru dilarang, dan pernikahan dengan mereka dinilai tidak sah.

Adapun hadis yang dirujuk oleh fatwa MUI hanya satu, yaitu hadis yang berbicara tentang empat hal sebagai pertimbangan dalam memilih pasangan hidup: harta, keturunan, kecantikan dan agama. Yang disebut terakhir direkomendasikan menjadi pilihan utama. Agaknya term agama dipahami oleh MUI sebagai agama formal, yaitu Islam, sehingga pilihan atas calon istri yang nonmuslim dinilai bertentangan dengan hadis ini. Untuk memperkuat fatwa tersebut, MUI menggunakan

kaidah fiqh: "*Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) daripada menarik kemaslahatan*" dan kaidah *sadd adz-dzarî'ah*. Berdasarkan kaidah ini, MUI memandang bahwa perkawinan beda agama berdampak negatif, dan karena itu itu harus dicegah. Upaya pencegahan tersebut dinamakan *sadd adz-dzarî'ah*. Kaidah ini menegaskan bahwa jalan atau sarana yang mengarah kepada kerusakan harus dicegah demi mencapai kemaslahatan.

Kedua, dasar penetapan fatwa sesuai dengan Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI adalah merujuk secara hierarkis kepada al-Quran, hadis, ijmak, dan qiyas. Sementara dalam penetapan fatwa MUI di atas, yang dirujuk hanya al-Quran dan hadis, sedangkan ijmak dan qiyas tidak digunakan. Agaknya, MUI sulit menerapkan ijmak, karena ulama—baik penafsir maupun fuqaha—berbeda pendapat tentang perkawinan beda agama. Dengan kata lain, tidak terjadi konsensus ulama (ijmak) terhadap perkawinan beda agama. Itu berarti, terjadi inkonsistensi metodologis dalam penerapan prosedur fatwa. Inkonsistensi lainnya adalah objek fatwa. Dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa disebutkan "apabila masalah yang difatwakan tidak terdapat pendapat mazhab dan fuqaha dan tidak ada dalil yang lebih kuat, maka dilakukan ijtihad berupa ijtihad kolektif (*jamâ'î*)". Sementara di dalam tafsir dan fiqh, para ulama berbeda pendapat tentang perkawinan beda agama. Mereka sepakat atas keharaman pernikahan dengan kaum musyrik dan kafir, tetapi tidak dengan wanita Ahlul Kitab. Ulama tidak berbeda pendapat tentang kebolehan menikahi wanita Ahlul Kitab. Mereka hanya berbeda dalam hal kriteria Ahlul Kitab. Yaitu, apakah Ahlul Kitab yang dimaksud terbatas pada masa Nabi SAW atau sesudahnya; khusus yang hidup di tanah Arab atau selain Arab. Untuk menengahi perbedaan pendapat ini, menurut Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa, MUI menempuh metode *tarjîh*, yaitu memilih dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan meninggalkan dalil yang lebih lemah. Tetapi, MUI tidak menjelaskan secara detail dalil-dalil mana yang

kuat dan mana yang lemah. MUI hanya memilih pendapat yang menurut pengakuan MUI pendapat yang kuat adalah pendapat yang melarang perkawinan beda agama.

Ketiga, paradigma MUI dalam memahami teks menggunakan tiga pendekatan: *nas qath'î*, *qawlî* dan *manhajî*. Ketiga pendekatan ini digunakan oleh MUI, kecuali yang disebut kedua. Sebab, MUI tidak memaparkan pendapat-pendapat ulama mengenai perkawinan beda agama antara pria muslim dengan wanita Ahlul Kitab, sebagaimana terdapat dalam wacana tafsir dan fiqh. Sedangkan secara prosedural, "Sebelum fatwa ditetapkan, hendaklah ditinjau terlebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara saksama berikut dalil-dalilnya". Kalaupun disebutkan pendapat yang dipilih adalah pendapat *mu'tamad*, maka sejatinya disebutkan ulama mana yang berpendapat demikian untuk menghindari klaim subjektivitas. Itu berarti, proses dan prosedur penetapan fatwa MUI tidak bersifat kumulatif, melainkan bersifat hierarkis. Pendekatan *nash qath'î* dipandang MUI telah memadai sehingga tidak membutuhkan pendekatan *qawlî*. Agaknya, pendekatan *qawlî* dan *manhajî* dalam pandangan MUI lebih bersifat penguat yang tidak harus ada dalam keputusan. Hal yang menarik tentunya jika MUI menggunakan *qawlî,* maka akan berbeda dengan fatwa MUI, karena fatwa MUI melarang perkawinan beda agama, sementara pernyataan *qawlî* membolehkan perkawinan beda agama. Sehingga ini terjadi inkonsistensi prosedur penetapan fatwa MUI.

Pendekatan *nash qath'î* MUI di atas mencerminkan dua model pembacaan: tekstual dan kontekstual. Inkonsistensi MUI memberi nilai bahwa ada faktor lain di belakang fatwa ini, seperti kepentingan ideologi MUI. Fatwa MUI tentang perkawinan beda agama secara yuridis cacat prosedur karena melanggar prosedur penetapan fatwa yang berlaku dan dimotivasi oleh pertimbangan ideologis. Pembacaan tekstual berarti memahami teks sesuai bunyi universalnya (*al-'ibrah bi 'umûm al-lafdz*) seperti terlihat dalam pencantuman QS.

al-Baqarah (2): 221 dan al-Mumtahanah (60): 10, tetapi tidak terhadap QS. al-Ma'idah (5): 5. Sebaliknya, ayat yang disebut terakhir dipahami secara kontekstual, bahwa konteks pembolehan tersebut secara khusus berlaku pada masa Nabi SAW dan secara spesifik terhadap Ahlul Kitab yang hidup di Arab (*al-'ibrah bi khusûs as-sabab*).

Secara *usûlî,* model pembacaan tersebut didasarkan atas kaidah *maslahah mursalah*. Yaitu, maslahat yang tidak ditegaskan secara internal oleh teks. Karena teks justru membolehkan menikahi wanita Ahlul Kitab. Tetapi, kebolehan ini dilarang karena secara realitas kebolehan tersebut berdampak buruk bagi kehidupan rumah tangga, yang dalam bahasa MUI, menimbulkan keresahan. Secara historis, praktik metodik ini bukan hal baru dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Sebab, 'Umar ibn al-Khattab adalah sahabat Nabi yang dikenal meninggalkan bunyi teks ayat jika bunyi tekstualnya bertentangan dengan kemaslahatan. Karena itu, di kalangan Islam liberal, 'Umar dinilai sebagai model sahabat yang berpikir liberal karena tidak terpaku pada makna bunyi teks. Jika demikian, maka model pembacaan MUI untuk Q.S al-Ma'idah ayat 5—dapat dikatakan pembacaan yang—bersifat liberal. Sementara pada tahun 2005 juga MUI mengeluarkan fatwa haram mengikuti paham pluralisme (Fatwa MUI Nomor: 7/Munas VII/MUI/11/2005 Tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekulerisme Agama).

Saran-Saran

Penelitian ini hanya mengambil salah satu sampel fatwa MUI, yaitu fatwa tentang perkawinan beda agama. Temuan penelitian ini menunjukkan inkonsistensi prosedur dalam penetapan fatwa, sehingga memperkuat temuan M. Atho Mudzhar. Apakah inkonsistensi prosedural ini terjadi pada penetapan fatwa MUI lainnya, diperlukan penelitian lanjutan. Penelitian ini juga menunjukkan model pembacaan MUI dengan meninggalkan bunyi teks berdasarkan pertimbangan

maslahah mursalah. Jika model pembacaan 'Umar ibn al-Khattab yang dirujuk MUI, maka itu berarti pembacaan MUI bersifat progresif dan liberal. Apakah pembacaan progresif dan liberal MUI atas teks juga terapkan dalam fatwa-fatwa lainnya? Untuk membuktikan itu, diperlukan penelitian lebih lanjut.

Daftar Pustaka:

al-'Alamî. *Kitâb an-Nawâzil*. Rabat: Wizârah al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1983.

al-'Âmidî, Saifuddîn. *Al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, Jilid I, Kairo: Mu'assasah al-Halabî, 1967.

Abdalla, Ulil Absar. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", dalam Zulmanni, ed. *Islam Liberal Fundamental Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Abdurrauf Saimima, Iqbal, ed. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Panjimas, 1988.

Abou El Fadl, Khaled M. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Abû al-Ajfân, Muhammad. *Fî Fatâwâ al-Imâm al-Syâtibî*. Tunis: Najh lî al-Wardiyah, t.t.

Abû al-Baqâ', Taqiyuddîn. *Al-Kaukab al-Munîr*, (Mesir: Mathba'ah Sunnah al- Muhammadiyah, 1372 H.

Abu Bakar, Al Yasa. "Fiqh Islam dan Rekayasa Sosial", dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi, Penyunting. *Fiqh Indonesia Dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI-UMS, 1991.

Abû Dâwud, Al-Imâm al-Hâfiz Sulaimân al-Asy'ats al-Sajasânî. *Sunan Abî Dâwud*, Juz I dan II. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999.

Abû Zahrah, Muhammad. *Usûl al-Fiqh*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.

Ali Hasan, M. *Masail Fiqhiyah al-Haditsah*. Jakarta: Rajawali, 1997.

Amin, K.H. Ma'ruf, et. all. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*.

Jakarta: Erlangga, 2011.
al-Ansârî, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Juz III, Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967.
Anshary Az, H. A. Hafizh, et all. *Ensiklopedi Islam*. Jilid 3, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve,1997.
Anwar, Syamsul. *Studi Hukum Islam Kontemporer.* Jakarta: RM Books, 2007.
Ash Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
_____. *Peradilan dan Hukum Acara Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997.
_____. *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997.
Assyaukani, Luthfi. *Islam Benar Versus Islam Salah*. Jakarta: Katakita, 2007.
al-Auzajandî. *al-Fatâwâ al-Khaniyyah,* dicetak pada margin asy-Syaikh Nizâm dkk.
Azizi, Ahmad Qodri Abdillah. "Redefinisi Bermazhab dan Ijtihad", dalam *Mimbar Hukum*. No. 56 THN:XIII, (2002).
al-Baghdâdî, Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd Afandî al-Âlûsî. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm wa al-Sab'i al-Masânî*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.).
al-Bukhârî, Abî Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl Ibrâhîm al-Imâm. *Sahîh al-Bukhârî*. Jilid I, Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.
_____. *Sahîh al-Bukhârî*, Juz II. Istanbul: al-Maktabah al-Islâmiyah, 1979.
Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufur dalam al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
Dahlan, Abdul Aziz, et all. E*nsiklopedi Hukum Islam*. Vol. I, II, III, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya*. Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.
_____. *Bahan Penyuluhan Hukum* (*Undang-undang Nomor 7*

Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Indonesia). Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 1996/1997.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

_____. *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos, 1995.

al-Fâyûmî. *Al-Misbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr li al-Râfi'î*. Kairo: Majba'ah al-Amiriyah, 1965.

Galib M, Muhammad. *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Ghazali, Abd Moqsith. "Argumen Metodologis CLD KHI", diakses dari http://islamlib.com. tulisan ini sebelumnya dimuat di rubrik Swara, Kompas. Senin. 7 Maret 2005.

al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*. Jilid I, Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, 1971.

_____. *Al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*. Jilid II, Beirût: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, 1324 H.

H. S. M., Latif. *Kasus Jodoh dan Perkawinan*. Jakarta: BP4 Pusat, 1973.

Hasan, Husain Hamid. *Nazariyyah al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971.

Hallaq. "From *Fatwâs* to *Furû':* Growth and Change in Islamic Substantive Law". *Islamic Law and Society*. 1, no. 1 (1994).

Hamidah, Tutik. "Peraturan Perkawinan dalam Perundangan-Undangan di Indonesia", *Tesis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2000.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Juz II, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

Handrianto, Budi. *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia*. Jakarta: Hujjah Press, 2007.

Hasanuddin. "Perkawinan Cambur Antara Agama dalam Perspektif Islam" dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga. *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama*

Perspektif Perempuan dan Pluralisme. Jakarta: Kapal Perempuan, 2006.

Hasyim, Syafiq. *Bebas dari Patriakhisme Islam*. Jakarta: KataKita, 2010.

Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional untuk Lembaga Keuangan Syariah. Jakarta: DSN MUI dan BI, 2003.

Hooker, H.B. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*. Bandung: Teraju, 2003.

Hosen, Ibrahim. "Sekitar Masalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia". Jakarta: MUI, 1992.

Hosen, Nadirsyah. "Behind The Scene: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia 1977-1998". *Journal Islamic Studies*. 15, no. 2 (2004).

http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=224.

Ibnu Kasîr, 'Imâduddîn 'Abdul Fidâ' Ismâ'îl al-Quraisyî al-Dimasyqî. *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*, Jilid II. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 H/1997 M.

Ibnu Manzûr. *Lisân al-'Arab,* Vol. XV. Beirût: Dâr Sâdir, t.th.

Ibnu Rusyd, Abû al-Walîd Muhammad. *Fatâwâ Ibn Rusyd, 3 Jilid*. Beirût: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1987.

Ibnu Taimiyah. *Fatâwâ Ibn Taimiyyah,* diedit oleh ʿAbdurrahmân an-Najdî. Ttp.: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.t.

_____. *Majmû' al-Fatâwâ*. Vol. XXXIX, Riyâdh: Matba'ah al-Riyâd, 1381/1961.

Ibnu Zakariyâ, Abû al-Husain Ahmad Ibn Fâris. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Beirût: Dâr Ihyâ al-Turâs al-'Arabî, 2001 M/1422 H.

Ichtiyanto. *Perkawinan Campuran dalam Negara Republik Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2003.

al-Imâm al-Nawawî, Abû Zakariyâ Yahyâ. *Adab al-Fatwâ wa al-Muftî wa al-Mustaftî*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1468 H.

Irawan, Deni. "Kawin Beda Agama dan Hak Asasi Manusia di Indoensia", *Tesis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Jaiz, Ahmad Hartono. *Bahaya Islam Liberal*. Jakarta: Pustaka

al-Kautsar, 2001.
Jannatî, Muhammad Ibrâhim. *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*. Terj. Ibnu Alwi Bafaqih (et. al), *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*. Jilid III, Jakarta: Cahaya, 2007.
al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim. *'Ilâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-Âlamîn*. Juz I, Beirût: Dâr al-Jail, 1973 M.
al-Jazîrî, Abdurrahmân. *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Mazâhib al-'Arba'ah*. Beirût: Dâr al-Fikri, 1995.
al-Jurjânî, 'Alî bin Muhammad Abû Hasan. *Al-Ta'rîfât*. Beirût: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
Kamal, Zainun. "Kawin antar-Umat Beragama", dalam Ahmad Nurcholish, *Memoar Cintaku*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
_____. "Menafsir Kembali Pernikahan Antar Umat Agama", dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga, ed. *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama Perspektif Perempuan dan Pluralisme*. Jakarta: Kapal Perempuan, 2004.
Kau, Sofyan A.P. dan Zulkarnain Suleman. *Nalar Kreatif Metode Penemuan Hukum Islam*. Gorontalo: Sultan Amai Press, 2008.
_____. *Islam Responsif*. Gorontalo: Sultan Amai, 2013.
_____. *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Mitra Pelajar, 2013.
_____. "Menuju Tafsir Agama yang Berkeadilan Gender: Keniscayaan Peran Perempuan dalam Dunia Publik". *Jurnal Universitas Paramadina*, 10, no. 1 (2013).
Keputusan Rapat Kerja Nasional Majelis Ulama Indonesia. Jakarta: MUI, t.t.
Khalîfah, Hâjjî. *Kasyf az-Zunûn*. Jilid II, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413/1992.
Mahfudh, Sahal. *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konber Nahdlatul Ulama 1926-1999 M*. Surabaya: Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN) NU Jatim, 2005.
Majalah *Mimbar Hukum*. Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Nomor 5 Tahun III. (1992).
Majalah Panjimas, No. 710 Tahun XXXIV (12-20 Februari

1992).
Majelis Ulama Indonesia (MUI). *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: MUI 1995.
_____. *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005.
_____. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003.
_____. *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia Masjid Istiqlal Jakarta, t.th.
_____. *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI*. Jakarta: Sekretariat MUI Masjid Istiqlal, t.t.
_____. *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005*. Jakarta: MUI, 2005.
_____. *Ikhtiar Meningkatkan Pelaksanaan Hukum-Hukum Islam dalam Mensukseskan Pembangunan Serta Ketahanan Nasional*. Jakarta: MUI, 2005.
Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam P.P. Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Al-Qur'an: tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
al-Manâwî. *at-Ta'ârif*. Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1410 H.
Marjoned, Ramlan. *K.H. Hasan Basri 70 Tahun*. Jakarta: Media Da'wah, 1990.
Messick. "Media Muftis: Radio Fatwas in Yemen," in *ILI*.
MK, M. Anshary. *Hukum Perkawinan di Indonesia Masalah-Masalah Krusial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
Monib, Mohammad dan Ahmad Nurcholish. *Fiqh Keluarga Lintas Agama Panduan Multidimensi Mereguk Kebahagiaan Sejati*. Yogyakarta: Kaukaba, 2013.
Mubarak, Jaih. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2002.
Mudzhar, M. Atho'. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia :Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.

_____. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Mughits, Abdul. *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2008.

Muhibbudin. "Perkawinan dengan Musyrikah dalam Tafsir *al-Manar* dan Penafsiran Hukum Kawin Beda Agama di Indoensia". *Tesis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Mulia, Siti Musdah. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Pengaruhnya terhadap Perlindungan Hukum Perempuan" dalam *Jauhar,* 4, no. 2 (2003).

_____. "Menafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama", dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga, ed., *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama Perspektif Perempuan dan Pluralisme*. Jakarta: Kapal Perempuan, 2004.

_____. *Muslimah Reformis: Perempuan sebagai Pembaru Keagamaan*. Bandung; Mizan, 2005.

Mustafa, Imam. "Pernikahan Lintas Agama dalam Perspektif Jaringan Islam Liberal: Analisis terhadap Pemikiran JIL tentang Pernikahan Lintas Agama", d *An-Nur,* II, no. 3, (2005).

Nabhân, Fârûq. *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî*. Beirût: Dâr al-Shadr, t. th.

Nasr, Sayyed Hosein. *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.

al-Nawawî, Imam. *Al-Majmû' Syarh al-Muhazzab,* Juz IV. Mesir: Zakaria Ali Yusuf, t.t.

Nizâm dkk. *al-Fatâwâ al-Hindiyyah*. 6 Jilid. Beirût: Dâr al-Ma'rifah li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr, 1393/1973.

Noer, Deliar. *Administrasi Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali, 1983.

Nu'mân, Fuâdi. *Mulakhas Qâwa'id al-Lughah al-'Arabiyyah*. Juz II, Damaskus: Dâr al-Hikmah, t.t.

Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayayan Wakaf Paramadina-The Asia Foundation, 2004.

Nurcholish, Ahmad. *Memoar Cintaku, Pengalaman Emperis Pernikahan Beda Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Nuruddin, Amiur. *Ijtihad Umar ibn al-Khaththab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.

O.S. Eoh. *Perkawinan Antaragama dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

al-Qardawî, Yûsuf. *Fî Fiqh al-Aqalliyyât al-Muslimah Hayâh al-Muslimîn wast al-Mujtama'ât al-Ukhrâ*. Terj. Adillah Obid. *Fiqh Minoritas Fatwa Kontemporer Terhadap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim*. Jakarta: Zikrul Hakim, 2004 M.

al-Qâsimî, Jamâluddin. *al-Fatwâ fî al-Islâm*. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.

al-Qâsimî. *Tafsîr Mahâsin at-Ta'wîl*. Jilid III, Beirût: Dâr al-Fikr, 1978.

al-Qattân, Mannâ'. *Al-Tasyrî' wa al-Fiqh al-Islâmî: Târikhan wa Manhajan*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1989.

_____. *Al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâmî*. Riyâd: Mu'assasah al-Risâlah, t. th.

Rafiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali, 1995.

al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*. Jilid XVI, Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M.

Ridâ, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*. Juz II, IV, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M.

Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*. Jakarta: Logos, 1999.

S. Praja, Juhaya. "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: Rosda Karya, 2000.

al-Sâbûnî, Muhammad 'Alî . *Rawâ'i al-Bayân*, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm,* terj. Mu'ammal Hamidy dan Imron A. Manan, *Terjemahan Tafsir Ayat Ahkam ash-Shabuni*. Buku I, Surabaya: Bina Ilmu, 1987.

Sa'adah, Mazroatus. "Peraturan Perkawinan Antaragama di Indonesia (Perspektif Muslim)". *Tesis*. Yogyakarta:

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2000.
Sâbiq, al-Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. Jilid I, Beirût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1985.
_____. *Fiqh as-Sunnah*. Juz II, Beirût: Dâr al-Fikr, 1985.
Schatch, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Calender, 1996.
Sekilas Tentang MUI, dalam *Mimbar Ulama*. No. 287/XXIV: Rabiul Awal 1423H/Juli 2002).
Sekretariat MUI. *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia,Wadah Musyawarah Para Zu'ama dan Cendikiawan Muslim*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, t.t.).
Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
Shihab, M. Quraish. *Anda Bertanya M. Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*. Bandung: Al-Bayan, 2002.
_____. *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 1, 3. Jakarta: Lentera Hati, 1421 H/2001 M.
_____. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.
Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwâs of the Dâr al-Iftâ'*. Leiden/New York/Koln: Brill, 1997.
Sudin, Mahmouddin. *Perkawinan antar Agama, Inferfait Marriage*. Jakarta: Yayasan Keluarga Sejahtera, 1988.
Sukarja, Ahmad. "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam", dalam Chuzaimah dan Hafiz Anshary, ed. *Problematika Hukum Islam Kontemporer.* Buku Pertama. Jakarta: LSIK, 1996.
Suyanta, Sri. *Pola Hubungan Ulama dan Umara, (Kajian tentang Pasang Surut Peran Ulama Aceh), Disertasi*. Jakarta: PPS UIN Syarif Hidayatullah, 2005.
al-Suyûtî, Jalâluddîn 'Abdurrahmân. *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Terj. Rohadi Abu Bakar. *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran*. Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi, t. th.
al-Syahrazûrî. *Adab al-Muftî wa al-Mustaftî*. Beirût: Maktabah

al-'Ulûm wa al- Hikam'Alam al-Kutub, 1407 H.
Syaltût, Mahmûd. *Al-Fatâwâ*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991.
_____. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1979.
Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1993.
_____. *Ushul Fiqh*. Jilid 2, Jakarta: Logos Wacana llmu, 2001.
al-Syâtibî, Abû Ishâq. *Al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syari'ah*. Juz II, Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1975.
al-Thabarî, Ibnu Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*. Jilid II, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999 M.
al-Tabâtabâ'î, *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*. Juz V, Beirût: Mu'assah al-'Alamî li al-Matbû'ât, 1991.
_____. *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*. Juz XVI, Beirût: Mu'assasah al-'Alamî li al-Matbû'ât, 1991.
Tabloid *Republika,* Jumat, 15 Agustus 2003, wawancara dengan Hery Sucipto.
Tantowi, Jawahir. "MUI dalam Budaya Hukum Indonesia dan Kontribusisnya terhadap Penyelesaian Konflik", dalam *Budaya Hukum dan Kekerasan dalam Dinamika Politik Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, t.t.
Thalib, Sayuti. *Hukum Kekeluargaan Indonesia*. Jakarta: 1982.
Tim Kajian Fiqh Pondok Pesantren Sidogiri. *Buku Besar Keputusan Bahtsul Masail Santri Salaf Menjawab Pandangan Kitab Kuning Mengenai Berbagai Persoalan Keagamaan, Kenegaraan dan Kemasyarakatan*. Jawa Timur: Pustaka Sidogiri Benteng Ahlus Sunnah wal Jamaah, 1432 H.
Tim Penulis Departemen Agama, A. Muin dkk., *Ushul Fiqh II (Qaidah-Qaidah lstinbath dan Ijtihad),* ed. Peunoh Daly dan M. Quraish Shihab. Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag, 1986.
Tim Penulis Paramadina. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Mun'im A. Sirry, ed. Jakarta: Yayasan Paramadina dengan The Asia Foundation, 2004.
Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama,* Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006.
Umar, H.M. Hasbi. *Nalar Fiqh Kontemporer*. Jakarta: Gaung

Persada Press, 2007.

al-Wâhidî, 'Âlî bin Ahmad. *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969.

al-Wansyarîsî. *al-Mi'yâr al-Mugrib wa al-Jâmi''al-Mu'rib 'an Fatâwâ 'Ulamâ' Afriqiyyah wa al-Andalus wa al-Maghrib*. Beirût: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1401/1981.

Yunus, Mahmud. *Hukum Perkawinan dalam Islam Menurut Madzhab Syafi'i, Hanafi, Maliki dan Hanbali*. Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1983.

Zain, Muhammad dan Mukhtar Alshodiq. *Membangun Keluarga Humanis [Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Yang Kontroversial Itu]*. Jakarta: Grahacipta, 2005.

al-Zuhailî, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Fiqh Islam wa Adillatuhu.* Jilid IX, Jakarta: Gema Insani Press, 2011.

GERAKAN TAREKAT TIJANIYAH DI KALANGAN MASYARAKAT MADURA: Latar Belakang Doktrin

— **Muzaiyanah** —

Introduction[1]

This chapter, by Muzaiyanah, examines a Sufi *tarekat* (order) popular in East and West Java, the Tijaniyah *tarekat* that was founded in the Maghreb in the 1780s by Sheikh Achmad al-Tijani and is today found principally in West Africa and Sudan. Muzaiyanah begins her chapter by placing her study in the context of studies of Sufism historically and in the contemporary context. She points out that until recent years, Sufism was regarded as 'backward', as belonging to the traditions of folk Islam, a remnant of the mysticism and magic of earlier symbolic belief systems. The implication of the branding of Sufism in this way was that over time, as societies modernised, scholars of Islam believed that Sufism as a religious practice would disappear. However, Sufism has not disappeared, and indeed, in some areas it continues to grow in strength. Muzaiyanah references studies across the Muslim world that demonstrate that Sufism has adapted to increasingly modern and global societies, morphing into what Julia Day Howell describes as 'urban Sufism', as middle class Muslims in the cities seek out Sufi masters as their guides to spiritual growth.

Muzaiyanah's research, however, is not concerned with newly constituted frames of Sufi practice but rather with a widely recognised and disseminated Sufi order. The Tijaniyah

[1] Pengantar oleh Dr. Sally White.

tarekat has been popular in parts of Java since it was first introduced from Mecca in the early years of the twentieth century. Muzaiyanah asks why and how this particular *tarekat* has become so embedded in the cultural and religious practice of the Madurese ethnic group on the island of Madura off Java and among the Madurese diaspora in East Java.

Recent scholarship on Sufism and Sufi *tarekat* in Indonesia notes that Sufism remains an under researched domain. The visibility of Sufi practices and the rise of popular Islamic figures who engage publicly in Sufism has led to greater interest into Sufism, but there have been relatively few studies that examine the practice and belief of internationally-recognised Sufi *tarekat* in Indonesia. Muzaiyanah aims to help fill that gap by providing a detailed background and description of the Tijaniyah in East Java, complementing the work of another Indonesian scholar of the Tijaniyah, Muhaimin AG who wrote his dissertation at The Australian National University on the Tijaniyah in West Java. But Muzaiyanah's greatest contribution to scholarship on Sufi *tarekat* in Indonesia is in her in-depth analysis of particular elements of Tijaniyah doctrine that she argues find resonance among the Madurese because they speak to deeply held beliefs and practices of Madurese Islamic culture.

The Tijaniyah *tarekat*, Muzaiyanah writes, has created controversy since its introduction into Indonesia on the basis of competing individual and group interests. Unlike other *tarekat* in Indonesia, the Tijaniyah insists that its disciples are adherents exclusively of Tijaniyah, creating conflict with other *tarekat*, most notably Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN). At times, this has resulted in attempts by TQN to have the Tijaniyah *tarekat* declared non-orthodox by Indonesia's largest traditionalist Islamic organisation that has its heartland in East Java, Nahdlatul Ulama. As Van Bruinessen argues, competition for followers was apparently the cause of these conflicts, particularly at times when TQN itself suffered from internal conflict, benefitting the Tijaniyah that grew rapidly at these times. (Van Bruinessen 1995, 1999).

Muzaiyanah, while not discounting the importance of broader political factors in the growth of the Tijaniyah *tarekat*, argues that there are specific elements within Tijaniyah doctrine and practice that initially attracted the Maduresе in East Java and Madura to the *tarekat*. One of the more controversial aspects of Tijaniyah doctrine is the promise that disciples and seven generations of their descendants will enter heaven. Many Madurese were enticed by this promise and as they learned more about the *tarekat*, found that it resonated with many of their traditional Islamic beliefs and practices. Tijaniyah doctrines that Muzaiyanah's research reveals are particularly attractive to the Madurese include:

- The status accorded to the founder of Tijaniyah as the last wali (messenger) and the inheritor of the Prophet Muhammad's wisdom. In Madurese society, religious leaders hold a prominent position and are regarded as the people closest to God.
- The doctrine of Tawasul, praying to God through an intermediary, a belief popular in Madura where religious leaders are regarded as being intermediaries between individuals and God
- Ideas about life after death that accord with Madurese beliefs such as the sweet odour omitted by the saved
- As mentioned above, the promise of heaven to the disciples of Tijaniyah and their family members

Muzaiyanah then goes on to further detail aspects of Tijaniyah principles that are different to those held by other *tarekat* and that have, she argues, contributed to the success of the *tarekat* among the Madurese. For example, the *tarekat* as it has developed in Madura, places great emphasis on hierarchy among those who are able to initiate new disciples. Disciples are required to demonstrate a high level of commitment before they are accepted to the *tarekat*, and the process of taking an oath to the *tarekat* is accorded a high level of seriousness.

Those who take part in the *tarekat* and express their support for its doctrines but who have not yet taken the oath with a senior leader have a separate status in the *tarekat*, which Muzaiyanah describes as being like supporters or fans in a football club. This separate category of 'membership', she argues, has also helped the *tarekat* to increase in numbers, as these supporters promote and defend the *tarekat* from its detractors.

The quality of the leadership of the Tijaniyah *tarekat* in East Java, both past and present, Muzaiyanah argues, is also one of the key reasons why the Tijaniyah has been so successful in Madura. Leaders have exhibited great charisma and have earned the respect of the Madurese through their practice and teaching. Leaders have also been astute, leveraging their position as religious leaders in local religious ceremonies to promote Tijaniyah celebrations for Islamic holy days that then become events attended by large amounts of people. Further, leaders use these occasions to familiarise local populations with the recitations particular to the Tijaniyah *tarekat*. Bottles of water are handed out that are then blessed by Tijaniyah kyai and taken home by those present. All of these methods, Muzaiyanah states, mean that the *tarekat* becomes well known and accepted by local people who are then more likely to show an interest in becoming members.

References:

Van Bruinessen, Martin. "Controversies and polemics involving the Sufi Orders in twentieth-century Indonesia". In F de Jong and B Radtke (eds), *Islamic Mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics*. Leiden: Brill, 1999, pp.705-728.

Van Bruinessen, Martin. "Tarekat and tarekat teachers in Madurese society". In K van Dijk et al (eds), Across Madura Strait: the dynamics of an insular society. Leiden:KITLV Press, 1995, pp.91-117.

Muhaimin, A.G. The Islamic traditions of Cirebon: ibadat and adat among Javanese Muslims. ANU E-Press, 2006.

Pendahuluan

Diskusi fenomena tarekat di Indonesia memang bukan tema baru, tetapi ia akan selalu aktual dan tidak akan pernah usang. Mengingat tarekat telah memberikan kontribusi besar bagi sejarah Islam di Indonesia, sehingga membincangkannya akan selalu aktual dan menarik.[2] Dalam perkembangannya, sufisme telah diwarnai konflik dan kontroversi. Sebagian praktik-praktik sufisme telah dianggap banyak menyimpang dan sesat, sebagai puncaknya eksekusi terhadap al-Hallaj, seorang sufi paham *mahabbatullah* (cinta kepada Allah), dilakukan pada tahun 922.[3] Tragedi berdarah itu semakin terlihat nyata, ketika dunia sufisme telah terbelah dan diwarnai dengan perdebatan sepanjang sejarah hingga abad ke-21. Beberapa ilmuwan Barat pun memandang secara pesimistis terhadap masa depan perkembangan tarekat ini. Misalnya, Arberry,[4] yang menyatakan kritikan sangat pedas, berdasarkan pengamatannya pada abad ke-18 dan ke-19 di Mesir. Tetapi, kritikannya ditujukan pada sufisme di seluruh dunia Islam. Menurutnya, tradisi sufisme telah melakukan tindakan-tindakan pelanggaran syariah, karena telah mengeskploitasi massa yang bodoh, sehingga telah menggeser kedudukan rasio dengan penipuan-penipuan konyol yang kemudian menguntungkan pribadi para syeikhnya, baik dari aspek ekonomi, politik maupun sosial.

Sementara Ernest Gellner[5] menyebut tradisi sufisme sebagai *low tradition* atau *folk tradition*, maka menurutnya wajar apabila tradisi ini selalu ditentang oleh kaum muslim modernis yang merupakan varian kosmopolitan. Karena itu, pada abad ke-20, kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan secara global merupakan faktor utama yang akan menggeser

[2] Di dalam tulisan ini, penulis menggunakan term tarekat dan sufisme secara bergantian. Karena penulis melihat bahwa kedua term tersebut mengandung nilai yang sama dan nyaris tidak bisa dibedakan secara substansi.

[3] Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis,* (England: Curson Press, 1999).

[4] AJ. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam,* (London: George Allen dan Unwin Ltd., 1950), bab 11 "The Decay of Sufism".

[5] Ernest Gellner, *Muslim Society,* (Cambridge: University Press, 1981).

kecenderungan masyarakat dari *low tradition* menuju ke arah *high tradition*. Hal senada juga diungkapkan oleh Clifford Geertz.[6] Dia meramalkan bahwa tradisi sufisme akan segera tamat riwayatnya. Kalaupun bertahan maka tidak akan lama dan terpinggirkan. Dalam konteks tradisi mistisisme Barat, sufisme dimasukkan ke dalam kategori *ersatz tradition* (tradisi semu). Namun, Julia Day Howell[7] membantah tesis para ilmuwan di atas. Berdasarkan penelitiannya di Mesir, Uni Soviet awal, India, dan Indonesia, dia menunjukkan sufisme masih eksis dan terus-menerus mengalami metamorfosis. Yang semula hanya familier di kalangan masyarakat perdesaan, seiring perubahanan situasi politik dan ekonomi global telah menyeret gaya hidup masyarakat perkotaan ke arah gaya hidup yang lebih agamis melalui model sufisme modern. Dalam konteks Indonesia, Howell memberikan contoh fenomena pada era 1990-an, maraknya media mengekspose ceramah ataupun diskusi agama Islam, seperti dai sejuta umat, Zainuddin MZ (alm.), kemudian bermunculannya penceramah muda, seperti Abdullah Gymnastiar (Aa Gym), M. Arifin Ilham, Yusuf Mansur, dan Jefry Al-Bukhori (alm).

Terlepas dari perdebatan masa depan sufisme di atas, tulisan ini sebenarnya ingin menjawab bahwa tarekat hingga saat ini masih eksis. Terbukti eksistensi tarekat Tijaniyah di Jawa Timur hingga saat ini, telah menunjukkan bahwa tradisi tarekat ini terus mengalami perkembangan yang cukup berarti dalam diskursus sufisme di Indonesia di samping eksistensi sufisme dengan corak berbeda yang juga berkembang di kalangan masyarakat urban era kini. Walaupun dalam perjalanan sejarahnya, fakta-fakta di lapangan berbicara bahwa antara guru atau mursyid tarekat yang satu dengan lainnya sering kali mengalami *gesekan-gesekan* ketika

[6] Clifford Geertz, *The Religion of Java,* (Glencoe: The Free Press, III, 1960). *Islam Observeb,* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

[7] Martin Van Bruinessen and Julia Day Howell, *Sufism and the "Modern"in Islam,* (USA & Canada: St. Martins Press, 2007). Terutama pada bab III, *Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks,* p.217-240. Dan lihat juga Julia Day Howell, *Sufism and Indonesian Islamic Revival,* Th e Journal of The Asian Studies 60, no.2, 2001.

mereka menyebarkan tarekat dan pengaruhnya di kalangan masyarakat luas. Konflik berbasis kepentingan pun sering kali tak dapat dihindari. Baik kepentingan yang bersifat individual ataupun kelompok. Baik karena orientasi politik yang berbeda maupun orientasi nilai-nilai tradisi tarekat yang ingin dikembangkan lebih luas lagi. Inilah yang menjadi salah satu penyebab terjadinya perpecahan di kalangan masyarakat tarekat sendiri.[8] Tarekat Tijaniyah pun tak luput dari sorotan F. de Jong yang merupakan bagian tarekat yang termasuk ke dalam kategori terkena konflik.

Dalam konteks Jawa Timur, tarekat Tijaniyah hadir di tengah tarekat yang sebelumnya sudah *establish* dan sedang mengalami konflik internal, Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN). Tarekat Tijaniyah menawarkan beberapa doktrin yang menggiurkan. Di antara yang menarik adalah jaminan masuk surga bagi para pengikutnya sampai tujuh turunan. Saya berargumentasi bahwa doktrin-doktrin Tijaniyah yang demikian telah memberikan daya tarik yang luar biasa bagi masyarakat setempat, sehingga mereka banyak yang ingin tahu dan memutuskan untuk menjadi pengikutnya. Terbukti banyak anggota dari tarekat lain yang kemudian berpindah dan mengikuti tarekat Tijaniyah. Selain itu, beberapa tradisi yang dimiliki oleh masyarakat Madura, telah mengalami adaptasi secara perlahan dengan ritual-ritual yang diadakan di dalam tarekat Tijaniyah. Dengan ditopang oleh sang pembawa tarekat, ia adalah seorang tokoh agama yang cukup disegani di mata masyarakat setempat, seorang kiai berdarah biru dan pernah merantau serta nyantri di Tanah Suci Mekkah. Hal ini tampaknya menjadi faktor pendukung yang cukup efektif dalam mengambil hati masyarakat setempat, sehingga tarekat Tijaniyah mengalami perkembangan yang cukup pesat dan bahkan beberapa di antara jamaahnya merupakan pindahan dari pengikut tarekat lain.

---

[8] Lihat F.de Jong & B. Radtke (eds), *Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia,* diterbitkan di dalam *Islamic Mysticism Contested: thirteen Centuries of Controversies and Polemics,* Leiden: Brill, 1999, 705-728.

Sekilas tentang Tarekat Tijaniyah

Sebelum membahas sejarah tarekat Tijaniyah di Jawa Timur, terlebih dahulu penulis akan mengetengahkan sekilas perjalanan tarekat Tijaniyah kali pertama di Indonesia. Hal ini penting sebagai upaya dalam memahami histori tarekat ini di Indonesia secara lebih komprehensif dan sistematis. Merujuk pada karya GF. Pijper,[9] masyarakat Indonesia mulai berinteraksi dengan Tarekat Tijaniyah kali pertama pada tahun 1928, yang dikenalkan oleh seorang syeikh berkebangsaan Arab, Ali bin Abdullah at-Tayyib al-Azhari.[10] Syeikh Ali bin Abdullah at-Tayyib rupanya adalah seorang guru tarekat kelahiran Madinah. Sebelum berimigrasi ke Indonesia, Syeikh Ali semenjak berusia 9 tahun berada di Kairo (Mesir) dalam rangka belajar dan mendalami ilmu-ilmu tauhid selama 20 tahun. Lalu, ia menjadi guru agama di Mekkah dan enam tahun kemudian kembali ke tanah kelahirannya, Madinah, dan di sana menjabat sebagai *Amin al-Fatwa* selama 10 tahun. Setelah itu, Syeikh Ali hijrah ke Indonesia.[11] Dari karya Pijper pula, penulis mengetahui bahwa ia adalah seorang syeikh tarekat yang mumpuni nan militan. Semangat Ali bin Abdullah at-Tayyib al-Azhari sangat tinggi dalam menyebarkan ilmu-ilmu agama Islam. Profesi sebagai dai sekaligus guru madrasah dia tekuni walaupun harus rela hidup secara berpindah-pindah. Mulai dari satu madrasah ke madrasah lainnya, dari satu kota ke kota lainnya, demikian pula ketika ia berada di Jawa terutama di wilayah Jawa Barat.[12] Sebagai aktivitas

[9] Pijper adalah seorang orientalis Belanda, nyaris para penulis ketika menggali tarekat Tijaniyah tersebar di Indonesia merujuk pada karya Pijper ini. Karya tersebut penulis dapatkan sudah dalam bentuk karya terjemahan dengan judul, GF. Pijper, *Fragmenta Islamica: Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX*, Terj. Tudjimah, (Jakarta: UI Press, 1987), 86-88. Jika ditelusuri tampaknya karya tersebut merupakan terjemah dari karya Pijper "Timbulnya Tarekat Tijaniyah di pulau Jawa" yang dalam bahasa belandanya berjudul, "*De Opkomst der Tidjaniyyah op Java*" dalam *Fragmenta Islamica* (Leiden: Brill, 1934), 97-121.

[10] Ibid., 81.

[11] Ibid., 86.

[12] Menurut catatan Pijper, ketika berada di Jawa, ia menjabat sebagai *mudir* (direktur) di *Madrasah Mu'awanat al-Ikhwan* Cianjur selama tiga tahun, lalu tinggal di Bogor mengajar di sebuah sekolah di sana selama tiga tahun juga. Lalu, mengajar guru-guru agama Bumiputera

tambahan, waktu luang tidak pernah dilewatkan begitu saja; ia isi dengan berjualan kitab-kitab atau buku-buku agama. Kitab-kitab tersebut di antaranya berupa buku sejarah Nabi Muhammad SAW, kitab-kitab fiqh serta tentu saja kitab-kitab yang terkait dengan tarekat Tijaniyah.[13]

Syeikh Ali mengajarkan ilmu-ilmu tarekat Tijaniyah kepada masyarakat Jawa di Indonesia, khususnya di wilayah Jawa Barat. Ajaran tarekat Tijaniyah dia sampaikan melalui teknik pendekatan personal. Seiring berjalannya waktu, tarekat Tijaniyah pun tersebar dan amalan-amalan tarekatnya mulai dikenal khalayak dan banyak dipraktikkan di kalangan masyarakat luas. Informasi tentang zikir-zikir dan ajaran tarekat Tijaniyah ini bergulir bak bola salju. Bacaan-bacaan zikirnya dan beberapa wirid khas dalam tarekat ini tampaknya mulai diminati masyarakat Jawa. Ternyata, strategi Syeikh Ali bin Abdullah at-Tayyib dalam berdakwah tidak hanya *bil-lisan* tetapi juga melalui karya-karya tulis, di antaranya terdapat beberapa karya yang juga dikenalkan kepada masyarakat, yang sampai saat ini ia menjadi kitab rujukan penting bagi para pengikut tarekat Tijaniyah. Kitab-kitab tersebut antara lain *Jawâhir al-Ma'âni, Munniyah al-Murîd* dan *Bughyah al-Mustafîd.*[14] Di dalam kitab-kitab tersebut selain terdapat biografi Syeikh Ahmad Tijani, juga menjelaskan pokok-pokok ajaran tarekat, nilai-nilai etis dan akhlak. Tampaknya animo masyarakat terhadap tarekat yang baru ini begitu besar. Terbukti, selain pengikutnya yang semakin hari semakin

---

di sekolah swasta-Tasikmalaya, dua tahun kemudian pindah lagi ke Cianjur. Lihat pula catatan Snouck Hurgronje, *Mekka II,245,255,* (*Mekka in the Latter part of the 19th Century*, 180,185) dan *Verspreide Geschriften, III,* 68.

[13] Pijper, *Fragmenta Islamica,* 86-87. Menarik dicermati pendapat Muhaimin, bahwa Pijper telah melakukan kecerobohan, tentang penisbatan Syeikh Ali bin Abdullah at-Tayyib dalam karyanya. Pijper mengakui pernah berjumpa dengannya, namun ia telah berusia sangat tua. Sangat dimungkinkan maksud Syeikh Ali bin Abdullah at-Thayyib dalam catatan Pijper tersebut adalah putranya yang memang tinggal di Bogor, Syeikh Muhammad bin Ali bin Abdullah at-Tayyib. Lihat, Abdul Ghafur Muhaimin, *The Islamic Traditions Of Cirebon: Ibadat and Adat among Javanese Muslims,* Disertasi di ANU-Canberra, 1995, hal. 258.

[14] Ibid., 89. Tepatnya pada bulan Maret 1928, dilaporkan kepada pemerintahan Cirebon bahwa telah muncul gerakan keagamaan yang memiliki pengikut sangat banyak bahkan ribuan jumlahnya. Gerakan keagamaan tersebut adalah tarekat Tijaniyah.

meluas, kitab-kitab Tijani telah diterbitkan menjadi karya berikutnya—dalam tradisi literatur Islam dikenal sebagai kitab *syarah*. Kitab-kitab tersebut dicetak dan diedarkan sebagai sebuah karya mandiri, di antaranya kitab *Munniyah al-Murîd*.[15]

Ada dua teori tentang penyebaran tarekat Tijaniyah di Jawa Timur. Teori pertama menyatakan bahwa tarekat ini langsung datang dari Mekkah melalui Kiai Chozin dan Kiai Jauhari. Sementara teori kedua berasal dari pondok pesantren Buntet, Jawa Barat. Adapun pendukung teori pertama, di antaranya adalah Saifullah,[16] yang menyatakan bahwa perkembangan Tijaniyah di Jawa Timur berasal dari seorang syeikh dari tanah Arab, Syeikh Muhammad bin Abdul Hamid al-Futi.[17] Dua orang murid al-Futi memiliki kiprah yang tidak bisa dikatakan kecil dalam perjuangan menyebarkan tarekat Tijaniyah di Jawa Timur. Sebagaimana telah disebutkan di atas, mereka adalah Kiai Djauhari Chotib dan Kiai Khozin Syamsul Muin. Keduanya merupakan kiai muda dari Madura yang belajar di Mekkah kepada Syeikh Abd. Hamid al-Futi tersebut. Lalu mereka berbaiat kepada Syeikh Hamid al-Futi, yang menjadi *muqaddam* tarekat Tijaniyah.[18] Selanjutnya keduanya menyebarluaskan tarekat Tijaniyah di Jawa Timur. Berkat jasa-jasa al-Futi itulah kedua murid beliau mampu berjuang keras dan berhasil mengenalkan tarekat ini kepada

[15] Syarah kitab *Munniyah al-Murîd* penulis jumpai di situs *http//www.cheikh-skiredj.com*. Syarah yang diunggah tersebut masih berupa manuskrip, yang ditulis oleh Syeikh Sayyid Muhammad bin Ahmad bin Faraj, salah seorang khalifah tarekat Tijaniyah. Manuskrip tersebut setebal 241 halaman. Mengingat manuskrip itu hanya penulis temukan di dunia maya, maka sulit sekali mengenali jenis kertas apa yang digunakan. Keterangan tahun pun tidak jelas.

[16] Saifullah, *K.H. Badri Mashduqi Kiprah dan Keteladanan,* …hal. 122.

[17] Gelar al-Futi bagi Syeikh Abdul Hamid al-Futi, mengingatkan penulis pada suatu wilayah yang terletak di sebelah tenggara Senegal. Karenanya, penulis sangat yakin, beliau berasal dari Senegal, tepatnya dari daerah Futi. Lihat peta Senegal terkait dengan Fouti atau Futi pada lampiran.

[18] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat,* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 441. Dalam tradisi tarekat Tijaniyah di Indonesia, pengangkatan seorang *muqaddam* dilakukan oleh seorang *muqaddam* juga yang secara struktur keorganisasian tarekat ia memiliki derajat satu tingkat lebih tinggi dari yang baru akan diangkat menjadi *muqaddam*. Lihat Muhaimin AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon,* 2001.

masyarakat sekitarnya, khususnya di kalangan masyarakat Madura. Terbukti belakangan tarekat Tijaniyah menyebar dengan pesat di wilayah Jawa Timur. Tarekat ini tumbuh dan berkembang pesat hingga menjadi salah satu tarekat populer di Indonesia. Kehadiran Tijaniyah tidak pernah lepas dari pro dan kontra. Tampaknya Tijaniyah sering mengalami masa-masa "sulit" sejalan dengan beberapa kali tarekat ini mengalami polemik atau konflik baik di Indonesia (baca: kasus Tijaniyah di Jawa Timur dan Jawa Barat), maupun di negara-negara lain, seperti di Mesir, Afrika, dan sebagainya.[19]

Sementara pendukung teori kedua yang menyatakan bahwa penyebaran tarekat Tijaniyah di Jawa Timur berasal dari Buntet didukung oleh beberapa data, di antaranya bahwa sejumlah *muqaddam* tarekat Tijaniyah Jawa Timur mendapatkan *ijazah* dari Buntet. Pendapat kedua ini tampaknya lebih dominan, sehingga pesantren Buntet, Cirebon-Kroya, dikenal memiliki peranan penting dalam penyebaran tarekat Tijaniyah di Indonesia. Pesantren Buntet diakui sebagai pusat perkembangan tarekat Tijaniyah dari jalur Madinah. Dengan dipimpin lima orang kiai bersaudara, pesantren ini dikenal sebagai pesantren yang mengembangkan dua tarekat sekaligus, yakni tarekat Tijaniyah dan Sattariyah. Kiai Abbas adalah satu di antara kiai tertua yang karismatik. Kemudian, Kiai Anas, adiknya, yang mulai memperkenalkan tarekat Tijaniyah di pesantren ini. Kiai Anas mendapatkan sanad tarekat ini dari seorang syeikhnya ketika menuntut ilmu di Madinah, yaitu Syeikh Alfa Hasyim, dan beliau ini pulalah yang ternyata juga membaiat Syeikh Ali bin Abdul Tayyib ketika di Madinah.[20] Dari sinilah tarekat Tijaniyah memperoleh banyak pengikut di wilayah Jawa Barat, lalu menyebar ke wilayah lain, termasuk Jawa Timur.

Teori kedua sebenarnya mengungkapkan *sustainability*

---

[19] Lihat pula Martin Van Bruinessen, "Controversies and Polemic Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia", di dalam buku F.de Jong & B. Radtke (eds), *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics* (Leiden: Brill, 1999), 705-728. Untuk sejarahnya yang mengundang konflik di dunia Islam, dapat pula baca artikel *adz-Dzakhirah Al-Islamiyyah,* edisi 18, hal.2-14 dan edisi 19, hal. 18-20.

[20] *Ibid.*, 88.

tarekat Tijaniyah pasca era Kiai Chozin dan Kiai Jauhari. Mengingat kedua kiai tersebut tidak begitu banyak memberikan *ijazah* untuk mengangkat para *ikhwan* menjadi *muqaddam* disebabkan idealisme yang dia pertahankan dengan menekankan persyaratan tertentu yang harus terpenuhi. Dengan kata lain, bagi keduanya, untuk menjadi *muqaddam* harus memenuhi kriteria tertentu, di antaranya dengan melalui petunjuk mimpi terlebih dahulu dari Syeikh Ahmad Tijani. Karenanya, beberapa ilmuwan mengakui bahwa tarekat Tijaniyah masuk ke wilayah Jawa Timur melalui sanad Jawa Barat, sebagaimana dinyatakan Syamsuri:

> "Penyebaran tarekat Tijaniyah di Jawa Timur melalui K.H. Umar Baidhawi yang berasal dari Syeikh Muhammad bin Yusuf, Cirebon. Kemudian, melalui Kiai Muchlas tarekat ini menyebar ke Probolinggo; melalui K.H. Mahdi menyebar ke Blitar; melalui K.H. Mustofa menyebar ke Sidoarjo; melalui Kiai Mi'ad menyebar ke Probolinggo; melalui K. Abdul Gahafur Ma'sum menyebar ke Bondowoso; melalui K.H. Fauzan Fathullah menyebar ke Pasuruan; melalui K.H. Shalih menyebar ke Jember. Melalui K.H. Muhammad Tijani menyebar ke Madura".[21]

Namun demikian, peranan dua orang kiai karismatik di Jawa Timur, Kiai Khozin Syamsul Muin dan Kiai Jauhari Chotib, tidak boleh diabaikan. Selain kesamaan guru, kedua kiai muda itu sama-sama menyebarkan tarekat melalui pondok pesantren, Kiai Khozin di Blado Wetan, Probolinggo dan K.H. Djauhari Chotib di pondok pesantren al-Amin, Sumenep, Madura. Tarekat dan pesantren merupakan dua fenomena yang saling mendukung.

Hingga penelitian tarekat Tijaniyah ini dibuat, ia mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Berikut

[21] Samsuri, *Tarekat Tijaniyah: Tarekat Eksklusif dan Kontorversial,* dalam Sri Mulyati (et.al) "Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia, (Jakarta: Kencana, 2005), 226.

nama-nama daerah di Jawa Timur yang dikenal sebagai basis tarekat Tijaniyah, yaitu: Sumenep, Bangkalan, Gresik, Surabaya, Sidoarjo, Pasuruan, Probolinggo, Situbondo, Jember, Bondowoso, Lumajang, Blitar, dan Malang. Namun, yang terbesar, pengikut tarekat Tijaniyah ada di wilayah Probolinggo. Hal ini ditandai dengan adanya sejumlah *zawiyah* yang disinyalir sekitar 100 *zawiyah*.[22] Masyarakat yang telah menganut tarekat Tijaniyah sering kali merelakan rumahnya dijadikan sebagai *zawiyah*. *Surau* atau *mushalla* di desa tersebut bisa dikatakan sebagai *zawiyah*, yang sangat memungkinkan para pengikut tarekat Tijaniyah melakukan *zikir-zikir* dan ritual tarekat lainnya di situ.

Doktrin-Doktrin Tarekat Tijaniyah

Dengan menggunakan perspektif antropologi, Martin van Bruinessen berpendapat bahwa kemajuan tarekat Tijaniyah di wilayah Jawa Timur tercapai bersamaan ketika tarekat Qadariyah wa Naqsyabandiyah mengalami konflik internal, karena persoalan politik di kalangan elitenya. Para pengikutnya banyak yang berubah haluan dan bergabung dengan tarekat lainnya, termasuk tarekat Tijaniyah. Lebih jauh, Bruinessen menyatakan bahwa meningkatnya jumlah pengikut tarekat Tijaniyah kemudian mengundang kecemburuan para pemuka tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah yang pada akhirnya menimbulkan konflik antarkedua tarekat, terutama di kalangan elitenya. Konflik dipicu sebagai akibat para elite tarekat merasa bersaing, karena hilangnya pengikut tarekat sama artinya dengan kehilangan sumber ekonomi. Karena, biasanya para jamaahnya yang hadir akan memberikan "salam tempel" kepada sang kiai.[23]

Meskipun, pendapat ini bisa diperdebatkan jika kita

[22] Wawancara dengan K.H. Fauzan Fathullahh, 17 April 2014.

[23] Martin Van Bruinessen, *Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society,* diterbitkan di dalam Kees Van Dijh, Huub de Jonge & Elly Tuowen-Bousma (eds), *"Across Madura Strait: The Dynamic of an Insular Society"*, Leiden: KITLV Press, 1995, pp.91-117. Diakses 20 April 2016. https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/20528.

mendalami karakter khas masyarakat Madura menyangkut tingkat ketertarikannya pada nilai-nilai yang bersifat eskatologis. Doktrin eskatologi yang diajarkan tarekat Tijaniyah memiliki kekhasan tersendiri dan sedikit berbeda dengan tarekat lainnya walaupun tidak substantif. Namun, saya berasumsi ia telah berdampak signifikan bagi peningkatan jumlah pengikut tarekat ini. Penulis masih ingat betul bagaimana pada masa-masa itu masyarakat Madura digiring oleh para kiai yang sedang berpolitik dan berkampanye untuk kepentingan pemilu saat itu. Dengan menggunakan gambar Kakbah yang merupakan lambang salah satu partai, masyarakat diarahkan untuk memilih partai tersebut melalui propaganda surga dan neraka. Masyarakat pun saat itu banyak yang tertarik. Inilah salah satu alasan mengapa doktrin eskatologi yang ditawarkan tarekat Tijaniyah menjadi menarik untuk dicermati sekaligus dikritik.

Beberapa kandungan doktrin eskatologi yang ia kembangkan banyak yang memberikan klaim-klaim tertentu (untuk tidak mengatakan istimewa) bagi para pengikut tarekat ini. Hal-hal yang demikian yang di kemudian hari menjadi pemicu kontroversi di kalangan sesama penganut tarekat. Kontroversi tarekat Tijaniyah semacam ini tidak hanya terjadi di negara-negara Islam yang lain, tetapi juga terjadi di wilayah Jawa Barat dan Jawa Timur, tempat yang secara historis adalah lokasi pertama tarekat ini berkembang di Indonesia. Mengingat stimulan yang bersifat doktrin inilah yang menjadi salah satu faktor penting bagi ketertarikan masyarakat terhadap tarekat tersebut. Menurut pengakuan salah satu *muqaddam* tarekat, dikarenakan pada masa itu tarekat Tijaniyah banyak dibicarakan orang dan sempat menjadi berita nasional, hal itu malah memberikan keuntungan bagi tarekat Tijaniyah sendiri; ia menjelma menjadi tarekat populer. *Muqaddam* tersebut memberikan ilustrasi menarik, "*Ibarat kayu gaharu ia tak bakal dikenal orang kecuali karena bau wanginya*".[24]

[24] Wawancara dengan K.H. Fauzan Fathullahh, 17 April 2014

Berikut doktrin-doktrin tarekat yang sering menjadi topik bahasan terkait.

Kiai Sebagai Representasi Orang Suci

Masyarakat Madura sangat menghormati seorang kiai, karena mereka percaya bahwa kiai adalah orang-orang yang paling dekat kepada Allah. Karena itu, seorang kiai dipercaya sebagai orang yang memiliki kemampuan untuk menjadi mediator antara manusia dengan Sang Pencipta, Allah. Dari sini, kedudukannya istimewa, dan dalam strata hierarki sosial, kiai dan keturunannya berada pada posisi tertinggi, mengalahkan seorang pejabat. Kepercayaan dan penghormatan kepada seorang kiai demikian mengakar dan telah menjadi semacam tradisi yang melekat di kalangan masyarakat Madura.

Kemudian, kepercayaan terhadap figur seorang kiai seperti itu bertemu dengan ajaran dan doktrin tarekat Tijaniyah yang menyatakan bahwa Syeikh Ahmad Tijani adalah satu-satunya guru spiritual yang sangat istimewa. Beliau dalam strata hierarki guru tarekat merupakan syeikh pamungkas, *khatamul auliya' al-Muhammad al-Ma'lum*. Syeikh Ahmad Tijani dianggap sebagai penutup para wali yang menjadi pewaris ilmu Nabi Muhammad SAW yang menjadi maklum bagi para *Wali Qutub* dan golongan *ash-Shiddiqin*.[25] Artinya, Ahmad Tijani dipercaya sebagai puncak wali dan penutup para wali pembawa tarekat ke dunia.[26] Dengan demikian, para pengikutnya meyakini bahwa kedudukannya di kalangan sesama syeikh tarekat sangat tinggi. Sehingga, para pengikutnya diharuskan untuk melepaskan seluruh afiliasi tarekat sebelumnya. Para jamaah tarekat Tijaniyah tidak diperbolehkan merangkap dengan tarekat lain, juga tidak diperbolehkan untuk berziarah ke wali, selain wali-wali dari tarekat Tijaniyah sendiri.

Secara ringkas dapat dinyatakan bahwa atmosfer tradisi

---

[25] Fauzan Adhiman Fathullah, *Tariqat Tijaniyah: Mengemban Amanat Rahmatan lil Alamin*, (Banjarmasin: Yayasan al-Anshari, 2007), 111.

[26] *Ibid.*, 90.

kepercayaan masyarakat Madura terhadap karisma seorang kiai dalam paham keagamaan telah diwarnai dan bertemu dengan doktrin tarekat Tijaniyah terhadap sosok dan figur syeikh sang pendiri tarekat, yang digambarkan sedemikian rupa. Atmosfer semacam inilah yang meratakan jalan bagi mereka untuk kemudian memiliki interes dan bergabung dengan tarekat Tijaniyah yang tercatat sebagai tarekat baru di Madura, dibandingkan dengan tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah ataupun Sammaniyah.

Tawasul: Hubungan antara orang hidup dan orang mati

Tawasul bermakna seorang muslim memanjatkan doa kepada Allah, namun dengan melalui perantara atau penghubung. Kata ini juga dikenal dengan istilah *wasilah*. *Tawasul* merupakan manifestasi kepercayaan terhadap masih adanya hubungan antara orang yang hidup di dunia dengan yang sudah meninggal. Dalam Islam, *tawasul* merupakan wilayah *khilafiyah*,[27] yakni tidak semua ulama sepakat terhadap konsepsi dan praktik *tawasul*.

Adapun dalam perspektif tarekat Tijaniyah, sebagaimana dipaparkan salah satu *muqaddam*, secara historis *tawasul* sudah dilakukan semenjak awal Nabi Adam diciptakan oleh Allah SWT. Menurutnya, terdapat sebuah hadis yang diriwayatkan dari 'Umar bin al-Khattab mengenai hal ini:

> Setelah Nabi Adam terpeleset melakukan kekeliruan, ia berkata: "Wahai Tuhanku, aku memohon ampun kepada-Mu dengan hak Muhammad, Engkau pasti mengampuni kesalahanku." Allah berfirman: "Bagaimana kamu mengetahui Muhammad, padahal dia belum Aku jadikan?" Nabi Adam berkata: "Wahai Tuhanku, manakala aku Engkau ciptakan dengan tangan kekuasaan-Mu, aku mengangkat kepalaku kemudian aku melihat ke atas

[27] *Khilafiyah* adalah perbedaan di kalangan umat Islam dalam memandang suatu hal yang berdampak pada hukum yang diputuskan. Perbedaan itu terjadi karena perbedaan dalam menafsirkan ayat ataupun dalam memahami sebuah hadis. Misalnya, penentuan hari awal bulan Ramadan atau hari raya, bacaan qunut dalam shalat Subuh, dan lain sebagainya.

tiang-tiang Arsy tertulis *La ilaha illa Allah Muhammadur Rasulullah*. Kemudian aku mengerti, sesungguhnya Engkau tidak menyandarkan nama-Mu, kecuali dengan makhluk yang paling Engkau cintai." Kemudian, Allah berfirman: "Benar engkau wahai Adam. Muhammad adalah makhluk yang paling Aku cintai. Apabila kamu memohon kepada-Ku dengan hak Muhammad, maka Aku mengampunimu, dan andai kata tidak karena Muhammad maka Aku (Allah) tidak akan menjadikanmu."[28]

Kandungan hadis di atas dapat dipahami bahwa semenjak beberapa abad lampau, yakni ketika awal manusia pertama, Adam, diciptakan, hubungan atau *tawasul* seseorang dengan orang lain telah mendapatkan restu dan izin dari Allah SWT. Bahkan, ber-*tawasul* kepada Nabi Muhammad SAW sebagaimana dilakukan Nabi Adam AS sangatlah baik dan diijabah oleh Allah. Dari sinilah pada akhirnya banyak ulama yang membenarkan praktik-praktik *tawasul* di dalam berdoa kepada Allah SWT. Di antara dalil lain yang juga sering dijadikan sebagai *hujjah* oleh para tokoh tarekat Tijaniyah adalah berikut:

عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم حتى اووا الى غار فدخلوه فانحذرت صخرة من الجبل فسدت عليهم الغار فقالوا انه لاينجيكم من هذه الصخرة الا ان تدعوا الله بصالح اعمالكم

"Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar RA, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, 'Dahulu terdapat tiga orang laki-laki sebelum kamu (golongan Bani Israil) bepergian hingga sampai bermalam di sebuah gua, kemudian mereka memasukinya. Tiba-tiba jatuhlah sebuah batu besar dari atas gunung yang kemudian menutupi

[28] Hasil wawancara dengan K.H. Fauzan Fathullah, *muqaddam* tarekat Tijaniyah, di Probolinggo, 7 Januari 2016.

pintu gua itu, yang pada akhirnya mereka tidak dapat keluar. Maka berkatalah mereka, 'Tidak ada yang dapat menyelamatkanmu dari batu besar ini selain doamu kepada Allah.'" (HR al-Bukhari)

Amal saleh merupakan salah satu bentuk *tawasul* di dalam berdoa kepada Allah. Kisah dalam hadis di atas menunjukkan betapa *tawasul* melalui amal-amal baik yang pernah dilakukan sebelumnya dapat menciptakan efek doa yang dahsyat serta langsung didengar dan diijabah oleh Allah. Hal ini sebagai dasar teologis dan pembolehan dalam agama. Pada riwayat lain diceritakan, ketika Nabi masih hidup pernah mengalami peristiwa seperti yang dikisahkan oleh salah seorang sahabatnya. Dari Anas bin Malik, ia berkata: Ketika Fatimah binti Asad, ibunda Ali bin Abi Thalib, meninggal dunia, Nabi Muhammad SAW berbaring di atas kuburannya dan bersabda, "Allah adalah Zat Yang Menghidupkan dan mematikan. Dia adalah Mahahidup, tidak mati. Ampunilah ibuku, Fatimah binti Asad, ajarilah ia *hujjah* (jawaban) pertanyaan kubur dan lapangkanlah kuburannya dengan hak Nabi-Mu serta para nabi dan rasul sebelumku. Sesungguhnya Engkau Maha Penyayang."[29]

Selain itu, Nabi Muhammad telah dengan gamblang menjelaskan, yang secara substantif semakin meyakinkan umatnya bahwa walaupun seseorang sudah meninggal dunia tetapi masih terdapat tiga amalan saleh di dunia yang terus mengalir kepadanya. Penjelasan nabi yang dimaksud terdapat dalam salah satu hadisnya yang lain, beliau bersabda, "Apabila manusia telah meninggal dunia maka seluruh amalnya terputus, kecuali tiga hal, yaitu sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan doa dari anak yang saleh."[30]

Hadis di atas sering dijadikan *hujjah* oleh sebagian umat Islam, bahwa manusia yang sudah meninggal dunia masih memiliki hubungan dengan orang-orang yang masih hidup.

---

[29] *Ibid*.

[30] Lihat kitab hadis Imam Muslim nomor hadis 1631.

Berikut kisah lain yang disampaikan seorang ikhwan Tijaniyah kepada penulis:

> “Terdapat sebuah kisah bahwa Nabi pernah menyampaikan, yang kurang lebih begini—maaf saya lupa redaksi pasnya—terdapat seseorang yang telah meninggal dunia, lalu Nabi melewati kuburannya dan menyatakan, kemarin orang ini masih mendapatkan siksa, tetapi hari ini tidak lagi disiksa dikarenakan doa yang dipanjatkan oleh sang anak. Hadis ini menjadi dalil yang jelas bagi kita bahwa orang yang meninggal dunia masih memiliki hubungan dengan yang hidup. Sebab, jika tidak, pasti Nabi juga akan memberitahukan hal itu kepada kita, sebagai umatnya”.[31]

Adapun salah seorang *muqaddam* tarekat Tijaniyah menyatakan di dalam salah satu karyanya, sebenarnya *tawasul* pernah dilakukan oleh sahabat dengan menggunakan sifat atau amalan-amalan yang pernah dia lakukan. Dari Anas bin Malik RA, ia berkata: Ketika terjadi kemarau, sahabat Umar bin al-Khattab ber-*tawasul* kepada Abbas bin Abdul Muthalib, kemudian berdoa, sebagaimana kutipan berikut ini:

اللّٰهُمَّ انا نتوسل اليك بنبينا فتسقينا وانا نتوسل اليك بعم نبينا فاسقينا قال فيسقون

> “Ya Allah, kami pernah berdoa dan ber-*tawasul* kepada-Mu dengan Nabi kami, maka engkau turunkan hujan. Dan sekarang kami ber-*tawasul* dengan paman Nabi kami, maka turunkanlah hujan.” Anas berkata, “Maka turunlah hujan kepada kami.” (HR al-Bukhari)

Kisah yang berbeda juga terjadi pada masa sahabat. Suatu ketika setelah Nabi Muhammad SAW meninggal, terjadi kemarau yang cukup panjang di Madinah, sehingga ada di antara mereka yang mengadu kepada istri Nabi yang paling

---

[31] Hasil wawancara dengan Muhammad Nur Salim di Probolinggo, pada 4 Januari 2016.

dia cintai, Sayyidah Aisyah binti Abu Bakar. Lalu, Ummul Mukminin itu berkata:

> "Lihatlah ke kuburan Rasulullah SAW. Lalu, buatlah lubang mengarah ke langit dari kuburan itu, sehingga antara kuburan dan langit tidak terdapat atap." Lalu, mereka pun membuatnya, maka mereka pun diguyur hujan sehingga tumbuhlah rumput-rumput, sementara unta juga menjadi gemuk semua seolah-olah akan pecah, sampai-sampai ia diberi nama *fatqi* (pecah).[32]

Tawasul dalam pandangan tarekat Tijaniyah merupakan warisan dan pusaka Nabi, yang dipelopori oleh Nabi Adam AS ketika beliau terusir dari surga. Nabi Muhammad pun, sebagai nabi terakhir, telah melakukan *tawasul*, lalu dilanjutkan para sahabat Nabi*, tabi'in, tabi'it tabi'in*, dan hingga saat ini *tawasul* masih dilestarikan para ulama dan guru tarekat.

Namun demikian, demi menjaga akidah para pengikutnya, Kiai Fauzan (salah satu *muqaddam* tarekat Tijaniyah senior) sering memberikan wejangan kepada para jamaahnya, bahwa ketika kita berdoa—walaupun menggunakan *tawasul*—tujuan utama doa itu adalah kepada Allah SWT, bukan kepada yang lain. Karena, di dalam ayat suci al-Quran banyak sekali yang melarang manusia menyekutukan Allah. Firman Allah yang sejalan dengan hal tersebut setidaknya terdapat 29 ayat, yang secara substansi dapat disimpulkan ada tiga larangan di dalam *tawasul*, yaitu: (1) menyembah kepada selain Allah dengan tujuan untuk mendekatkan diri kepada-Nya; (2) memohon atau meminta kepada selain Allah, itu berarti telah menyekutukan Allah; dan (3) berdoa semata-mata tidak hanya kepada Allah. Jadi, secara prinsip, Islam mengajarkan umatnya hanya berdoa dan beribadah kepada Allah SWT semata. Walaupun dalam berdoa menggunakan *tawasul*, namun tetap harus tidak menyekutukan Allah dengan yang

[32] Lihat Fauzan Adziman Fathullah, *Wasilatu Abikum Adam AS.*, tp, 1987, hal. 12.

lain. Ini sangat penting untuk dipahami. Tidak ada toleransi sama sekali manakala dalam *tawasul* bertujuan kepada selain Allah. Ini sangat dilarang, karena termasuk kategori syirik.

Kehidupan Setelah Mati

Diakui atau tidak, tidak semua orang sadar dan tahu bagaimana mempersiapkan diri dengan baik untuk berjumpa dengan kematian. Karena itu, sering dikatakan bahwa kematian merupakan misteri yang sangat sulit dipecahkan secara logika. Dari sudut pandang agama, Islam mengajarkan bahwa hakikat kematian adalah awal dari kehidupan berikutnya. Dalam konteks sufi, hidup di dunia hanyalah sebagai tempat mampir yang bersifat sementara, tempat bercocok tanam yang hasilnya akan dinikmati kelak pasca kematian, di alam kehidupan setelah kematian. Karenanya, pada saat kematian tiba, waktu panen pun telah tiba. Karena itu, semestinya kematian merupakan sebuah "perayaan kegembiraan" atau masa-masa kemenangan, atau jika dalam sebuah rangkaian studi, di akhir keberhasilan studi itu adalah masa wisuda. Kematian merupakan masa-masa "wisuda" bagi seseorang yang beriman kepada Allah. Setelah meninggal dunia, seorang mukmin akan mengalami kehidupan berikutnya dengan hal-hal yang menyenangkan. Itulah pentingnya hidup di dunia dengan melakukan kegiatan bercocok tanam secara berkualitas dan serius, tidak dengan main-main, supaya kelak ketika tiba saatnya panen dapat menghasilkan keuntungan yang melimpah ruah.

Banyak orang sering mempertanyakan hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan setelah mati. Pengetahuan manusia mengenai hal ini hanya bisa melalui pendekatan wahyu. Karena, ia merupakan dunia yang tak terjangkau oleh indra manusia. Dalam doktrin tarekat Tijaniyah disebutkan perihal nasib atau keadaan manusia setelah memasuki alam berikutnya pasca kematian. Hal yang sangat menarik dari doktrin tarekat ini adalah ia memberikan berita dan pengetahuan yang sangat menggembirakan bagi para

pengikutnya. Tarekat ini memberikan semacam "janji" yang tentu saja membuat orang yang mendengarnya sangat senang. Bagi para pengikut tarekat ini, mereka dijamin meninggal secara *husnul khatimah*. Tarekat ini mengajarkan para jamaahnya untuk selalu mengamalkan zikir-zikir dengan tujuan supaya selalu dekat kepada Allah. Sehingga kelak ketika tiba masanya berpulang kepada Allah, mereka selalu dalam keadaan siap, kapan pun dan di mana pun. Sebab, walaupun tarekat ini memiliki doktrin menjamin para pengikutnya *husnul khatimah*, namun hal yang tidak boleh dilupakan adalah jangan pernah merasa bebas dari *makar* Allah.

Keyakinan semacam itu selalu ditanamkan para *muqaddam* kepada segenap pengikut tarekat ini. Menurut Fadlan,[33] jaminan *husnul khatimah* dalam tarekat ini tidak serta-merta menoleransi para pengikutnya untuk terlena dan terjerumus ke medan kelalaian dari mengingat Allah dan kesibukan duniawi semata. Ibadah-ibadah, baik yang wajib maupun sunnah, serta zikir-zikir, dianjurkan agar selalu dijaga dan terus-menerus dilakukan secara ikhlas dengan orientasi menggapai rida Allah. Para *ikhwan* tarekat Tijaniyah dilarang keras merasa dirinya terbebas dari dosa dan aman dari murka Allah, walaupun ada jaminan masuk surga bagi mereka. Keadaan ini dimaksudkan agar mereka senantiasa waspada dan selalu semangat dalam mendekatkan diri kepada Allah melalui instrumen-instrumen zikir yang telah ditentukan. Karena, kematian selalui mengintai manusia, siapa pun dia, kapan pun dan di mana pun ia berada, tanpa pandang bulu. Kematian merupakan sesuatu yang sangat dekat, sebagaimana nasihat Imam al-Ghazali kepada para muridnya, bahwa yang paling dekat dengan kita adalah kematian. Di sinilah *stressing* tarekat dalam menekankan pemahaman zikir kepada para muridnya, bahwa kehidupan di dunia ini hanya sementara dan sewaktu-waktu ajal pasti menjemputnya.

Sebelum mengalami kematian, masih menurut Fadlan,

[33] Fadlan salah satu jamaah tarekat yang cukup proaktif, walaupun usianya masih relatif muda, sekitar 30-an, wawancara di Probolinggo 17 Mei 2015.

seseorang diyakini melewati suatu fase yang disebut *sakaratul maut*. Fase ini pasti dialami oleh setiap orang yang akan meninggal dunia, dan pengalaman yang dihadapi seseorang ketika ia *sakaratul maut* berbeda-beda sesuai dengan tingkat amalnya di dunia. Bagi mereka yang beriman, malaikat datang kepadanya dengan wajah berseri-seri, lemah-lembut, seraya memberi kabar gembira baginya, berupa pahala yang besar. Dalam salah satu riwayat dinyatakan, malaikat akan mencabut ruhnya dengan sangat pelan dan hati-hati sekali supaya yang bersangkutan tidak merasakan sakit. Kemudian, ketika ruh sudah keluar dari jasadnya, terciumlah bau semerbak wangi bagaikan bau minyak misik yang sangat harum. Namun, sebaliknya, bagi mereka yang tidak memiliki bekal amal baik, maka sanksi-sanksi terkait dengan perbuatannya selama di dunia sudah mulai ditampakkan. Al-Quran menjelaskan mengenai hal ini:

> "Alangkah dahsyatnya seandainya kamu melihat mereka yang zalim (berada) dalam tekanan *sakaratul maut*, sedangkan para malaikat memukul dengan tangannya (sembari berkata), "Keluarkan nyawamu. Hari ini kamu dibalas dengan siksaan yang sangat menghinakan, karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya.'"[34]

Menurut salah satu pengikut tarekat Tijaniyah,[35] peristiwa *sakaratul maut* dipercaya sebagai proses perpisahan antara ruh dan jasad. Setiap manusia yang akan meninggal dunia pasti akan mengalami ini. Setiap perpisahan pasti akan menyakitkan. Termasuk perpisahan antara ruh dan jasad manusia. Nabi bersabda, "Orang yang sewaktu-waktu membaca shalawat kepadaku seribu kali, maka pada saat ia menghadapi *sakaratul maut*, ia akan ditunjukkan tempatnya di

[34] Lihat al-Quran surah al-An'am (6): 93.
[35] Wawancara di Probolinggo pada 17 April 2015.

surga nanti." Itulah mengapa, kita pernah menjumpai bahwa ada sebagian orang yang jenazahnya terlihat tersenyum, hal itu disebabkan ia sudah mengetahui indahnya surga. Dan di alam kubur, tempatnya nanti akan indah, karena ia berada di taman surga, *raudhatul jannah*. Namun, sebaliknya, bagi jenazah orang-orang kafir, biasanya mukanya cemberut, penuh dengan kesedihan, sekaligus penyesalan yang sangat dalam.

Terdapat kisah yang sangat menarik tentang kematian bagi para pengikut tarekat Tijaniyah. Sebagaimana yang dituturkan oleh Syamsul, seorang guru dan ia juga salah satu dari jamaah tarekat Tijaniyah:

> "Bahwa terdapat ibu dari salah seorang *ikhwan* (jamaah tarekat Tijaniyah) yang meninggal dunia, ketika akan dimakamkan jenazahnya semerbak wangi. Lalu masyarakat meyakini, benar kalau begitu, seperti dikatakan para kiai bahwa para pengikut tarekat Tijaniyah kelak meninggal dalam keadaan *husnul khatimah*. Dan saya sangat meyakini, jenazah ini wangi karena berkah dari anaknya yang aktif menjadi anggota tarekat Tijaniyah. Jadi saya semakin yakin saja dan mantap untuk mengamalkan *zikir-zikir* di dalam tarekat ini."[36]

Selain itu, terdapat sebuah tradisi yang dipercaya kebenarannya oleh sebagian masyarakat di Madura sebagaimana yang diceritakan oleh salah seorang istri kiai, "Seorang wanita kelak ketika meninggal dunia jasadnya akan mewangi manakala ia ikhlas dan merelakan suaminya untuk menikah lagi dengan wanita lain."[37] Kepercayaan atau mitos yang melegenda semacam ini sulit untuk dicarikan rujukan baik di dalam hadis-hadis Nabi maupun al-Quran. Namun, karena kepercayaan semacam itu diyakini oleh salah seorang tokoh agama di daerah tersebut, lalu segera saja "menular" kepada

[36] Wawancara dengan Ibu Maslihah, anggota tarekat, di Probolinggo, 12 September 2015.
[37] Wawancara dengan Ibu Ani, 30 September 2015.

para jamaahnya yang jika ditinjau dari aspek *background* keilmuannya, masih perlu didiskusikan lebih dalam lagi. Di sinilah peran seorang tokoh agama, sangat signifikan. Selain menjadi *role* atau model bagi masyarakatnya, ia juga memiliki pengaruh besar untuk membangun *mindset* mereka, yang dapat dibawa bergerak ke depan menuju ke arah yang lebih progresif dan positif atau mungkin bisa jadi malah sebaliknya.

Kisah lain yang juga penting disampaikan di sini adalah suatu pengalaman yang disampaikan oleh salah seorang *muqaddam* tarekat ini, bahwasanya terdapat salah satu *ikhwan* (anggota tarekat) yang meninggal, lalu jenazahnya sebelum dikubur menebarkan bau yang semerbak mewangi. Menurut sang *muqaddam*, peristiwa demikian merupakan anugerah yang hanya terjadi bagi seseorang yang selama hidupnya di dunia sering membaca shalawat kepada Nabi. Dengan demikian, oleh sang *muqaddam*, bau semerbak wangi itu diyakini bahwa Nabi Muhammad SAW sebenarnya telah hadir guna mendampingi si mayit ketika menghadapi *sakaratul maut*. Baginya, itu merupakan keistimewaan tersendiri dan merupakan suatu penghormatan serta kemuliaan derajatnya di sisi Allah yang diperoleh oleh seseorang, ketika ia sering membaca shalawat kepada Nabi.

Menurut salah satu *muqaddam* tarekat ini, setelah manusia mengalami kehidupan di alam duniawi, terdapat kehidupan kedua yang akan dialami setelah seorang manusia meninggal, yakni alam barzakh. Di alam barzakh inilah manusia memasuki dunia baru, yang belum pernah dia alami sama sekali. Orang yang akan meninggal dunia, jika ditanya pasti dia lebih banyak memilih untuk hidup di dunia dan enggan memasuki alam kubur. Keyakinan seperti ini dianalogikan dengan seorang bayi yang akan lahir; ia enggan untuk keluar karena sudah merasakan kenyamanan berada di dalam rahim seorang ibu. Maka, ketika bayi sudah waktunya lahir, sang ibu harus berjuang keras dan tidak jarang pula dibantu oleh dokter atau bidan supaya si bayi lahir ke dunia. Dan, begitu lahir, si bayi biasanya langsung menangis. Konon, suara tangisnya

itu adalah pertanyaan si bayi, "Akan dibawa ke manakah aku ini?" Karena itu, Islam mengajarkan, agar dibacakan azan di telinga bayi yang baru lahir, sebagai jawaban kepada si bayi, bahwa "Kamu akan dibawa untuk mengenal lebih jauh kepada Allah Yang Mahabesar". Demikian pula bagi orang yang meninggal dunia, setelah ruhnya terpisah dengan jasadnya, sesungguhnya ia tahu dan masih bisa melihat apa yang dilakukan orang-orang yang masih hidup terhadap jasadnya yang sudah tidak ada ruhnya tersebut. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW:

> "Sesungguhnya orang yang meninggal dunia mengetahui siapa yang memandikannya, yang mengangkatnya, yang mengafaninya, dan siapa yang menurukannya ke dalam kubur."[38]

Hadis di atas memberikan pemahaman kepada kita betapa kematian seseorang merupakan peristiwa perpindahan alam, dari alam dunia menuju alam baru yang berbeda sama sekali, yakni alam barzakh. Alam itu sulit untuk dijelaskan secara verbal. Ia tidak bisa dibuktikan secara ilmiah dan empirik karena bersifat gaib. Keterbatasan-keterbatasan potensi indra yang dimiliki manusia itulah yang menghalangi sebagian orang untuk meyakininya dan kadangkala sering tidak dia sadari. Sehingga, bagi orang-orang beriman, untuk meyakini hal itu harus melalui informasi wahyu, yang kebenarannya bersifat absolut dan hanya bisa diterima melalui keimanan. Karena, nilai sebuah kebenaran yang bersifat wahyu, kadangkala tidak bisa dirasionalisasikan, tetapi harus ditangkap dengan bentuk iman kepada Allah dan Rasul-Nya. Nilai-nilai kebenaran semacam inilah yang kemudian dikembangkan dan diterjemahkan ke dalam bentuk doktrin-doktrin yang melekat dan menjadi sebuah ajaran tarekat.

Dalam hadis lain, Nabi menjelaskan bahwa ketika jenazah

[38] Hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal, ath-Thabari, Ibnu Abi ad-Dunya, dan Ibnu Majah, dari Abu Sa'id al-Khudri.

diangkat atau ditandu oleh beberapa orang, maka si jenazah menyadari dan mengetahui hal itu. Jika yang meninggal tercatat sebagai orang yang beriman lagi saleh, maka ia meminta kepada orang yang membawanya untuk disegerakan dan langkahnya dipercepat. Namun, sebaliknya, jikalau si jenazah adalah orang kafir yang banyak lalainya, maka ia akan menangis sembari berteriak keras dalam suasana ketakutan. Seperti digambarkan oleh Nabi, si mayit akan mengatakan, "Celaka....... akan dibawa ke mana jenazahku ini?" Teriakan orang yang meninggal itu didengar oleh seluruh makhluk di bumi kecuali manusia dan jin. Tampaknya, manusia dan jin memang sengaja diuji keimanannya oleh Allah dengan tidak diperdengarkan, karena keduanya akan menempati surga atau neraka kelak di akhirat. Juga dikisahkan bahwa orang yang meninggal dunia mampu mendengarkan derap langkah sandal para pengantarnya.

Dalam konteks sufi, si jenazah memiliki ketajaman penglihatan terhadap orang-orang yang mengantarkannya ke kuburan sesuai dengan amal ibadah orang-orang yang mengantar. Di antaranya ada yang tampak seperti macan, ular, tikus, anjing, dan lain sebagainya. Sebuah analog yang sangat menarik dan sarat dengan tausiyah. Para sufi itu sebetulnya ingin menyampaikan pesan kepada para khalayak bahwa amal ibadah manusia memiliki peran penting dalam memosisikan derajatnya di mata Allah. Atribut duniawi dan semua pernak-perniknya tidak akan memiliki makna apa-apa di mata Allah, kecuali hanya amal salehnya. Kembali ke konteks alam kubur atau alam barzakh, bagi seorang muslim, alam kubur hakikatnya adalah suatu awal kehidupan baru setelah alam dunia. Di alam kubur inilah orang yang sudah meninggal dunia mulai mengetahui dampak dari semua amalnya ketika di dunia.

Terdapat sebuah legenda di kalangan masyarakat Madura bahwa seseorang yang baru saja meninggal dunia, ruhnya masih dipercaya berada di dalam rumahnya sebelum memasuki hari ke-40. Dalam konteks tarekat Tijaniyah, ketika perayaan

pembacaan doa dan tahlil bagi yang sudah meninggal dunia, maka di dalamnya juga dibacakan zikir-zikir dan doa-doa khas tarekat. Mengingat kepercayaan semacam itu, kemudian teraktualisasikan ke dalam aksi-kasi nyata dengan maksud untuk menghormati orang yang sudah meninggal itu. Antara lain, keluarga yang meninggal mengadakan doa bersama atau yang dikenal dengan acara tahlilan. Selain itu, sang keluarga juga merawat kuburannya, seperti menaburi bunga dan air serta menghiasi bekas tempat tidur orang yang meninggal dengan cara menaburi bunga-bunga atau dengan minyak wangi di atas kasurnya. Kalau malam tiba, biasanya membakar dupa atau kemenyan supaya baunya mewangi dan terhindar dari makhluk-makhluk gaib lainnya seperti setan. Acara tahlilan diadakan setiap hari semenjak hari pertama meninggalnya orang tersebut sampai hari ketujuh. Tetangga, teman, dan sanak kerabat banyak yang hadir pula untuk bersama-sama mendoakan si mayit. Selanjutnya, pada hari ke-40 diadakan tahlilan lagi. Pada hari ke-40 ini, ruh orang yang meninggal dipercaya akan "berpamitan" kepada keluarganya, dan ia akan pergi untuk selamanya. Cara berpamitan ruhnya bermacam-macam. Biasanya, pihak keluarga akan mendengar barang-barang yang ada di rumahnya berbunyi. Seperti bunyi piring jatuh, atau sendok atau seperti pintu diketok orang dan lain sebagainya. Jika salah satu keluarganya ada yang mendengar bunyi-bunyian semacam itu, pihak keluarga akan memberikan suatu jawaban dengan kalimat mengikhlaskan kepergiannya. Komunikasi semacam itu mengandung makna bahwa orang yang sudah meninggal dunia masih bisa berkomunikasi dengan orang yang masih hidup.

Legenda ini terjadi secara turun-temurun, dan menjadi sebuah kepercayaan masyarakat setempat yang sulit dicarikan rujukannya dalam sumber-sumber autentik Islam. Hal ini menunjukkan bahwa orang yang meninggal dunia memiliki konsekuensi tertentu bagaimana keluarganya kemudian "memperlakukan" orang atau keluarga yang telah meninggal. Karena itu, terdapat peringatan yang digelar keluarganya

sebagai tanda berduka dengan membaca doa-doa yang pahalanya dihadiahkan kepada yang sudah meninggal. Pembacaan doa-doa itu dalam kehidupan sehari-hari dikenal dengan pembacaan tahlil semenjak ia meninggal dunia sampai hari ketujuh, juga pada hari ke-40, hari ke-100, hari ke-1000 dan kemudian setiap tahunnya (*haul*). Dalam pembacaan tahlil tersebut dilakukan bersama-sama tetangga, saudara, kerabat, ataupun teman walaupun rumahnya relatif jauh. Biasanya mereka menyempatkan diri hadir untuk acara-acara seperti ini. Dalam ritual pembacaan doa itu dipimpin oleh salah seorang tokoh agama di wilayah tersebut, diawali dengan membaca surah Yasin, kemudian doa-doa yang intinya zikir kepada Allah, istighfar, shalawat kepada Nabi SAW, kemudian mendoakan si almarhum. Hal itu semua dengan tujuan supaya mereka yang meninggal dunia mengalami hal-hal yang menyenangkan di alam sana, dosa-dosanya selama hidup di dunia diampuni oleh Allah serta ia menjadi tenang dan nyaman di alamnya yang baru.

Selanjutanya, manusia akan menghadapi hari yang begitu dahsyat, panas dan membingungkan, yaitu Hari Kiamat. Namun, ada sebagian orang yang akan mengalami kesejukan pada hari itu, yaitu mereka yang banyak membaca shalawat. Nabi mengatakan, “Orang yang paling dekat denganku pada Hari Kiamat adalah orang yang pada waktu di dunia senang membaca shalawat.” Shalawat kepada Nabi Muhammad SAW yang sering dibaca oleh umatnya, kelak akan menjadi syafaat atau penolong baginya. Pada saat itulah umat mereka akan merasakan manfaat secara langsung dari bacaan shalawatnya.

Hari Kiamat menurut kepercayaan masyarakat Madura adalah saat-saat bumi, langit, dan seluruh yang diciptakan oleh Allah di alam semesta ini hancur. Namun, sebenarnya, bagi mereka terdapat dua macam kiamat, yakni kiamat *sughra* dan kiamat *kubra*. Kiamat *sughra* ini hanya merupakan kiamat-kiamat yang bersifat kerusakan-kerusakan kecil dan hanya dialami oleh sebagian manusia atau makhluk saja. Kiamat *sughra* ini sering disebut sebagai kiamat lokal.

Biasanya, kiamat *sughra* ini terjadi dalam bentuk bencana yang menimpa masyarakat di kita itu. Sementara kiamat *kubra* adalah peristiwa kiamat dunia yang sebenarnya. Sebelum kiamat *kubra* terjadi, terdapat tanda-tanda alam yang muncul, di antaranya seperti yang dituturkan oleh Ismail:[39]

> "Tanda-tanda kiamat dan tanda ini bisa dijadikan sebagai patokan, bahwa kiamat akan segera datang, yaitu jika sudah terjadi matahari terbit dari ufuk barat, munculnya binatang ajaib atau melata yang dapat berbicara dengan manusia, hadirnya Imam Mahdi, Dajjal muncul, Ya'juj dan Ma'juj juga keluar, munculnya asap, bulan pecah, lalu terdengar bunyi tiupan trompet."

Pada saat itu, kehancuran terjadi terhadap semua ciptaan Allah. Seluruh planet bertabrakan satu dengan lainnya. Tidak ada satu pun makhluk Allah yang bebas dari masa ini. Manusia dari kubur mulai dibangkitkan kembali. Keadaannya sungguh luar biasa, membuat manusia merasakan kebingungan serta kegundahan yang dahsyat sekali, kecuali bagi mereka yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Manusia bangkit dan berkumpul di Padang Mahsyar. Pada hari itu, manusia bingung dengan nasibnya sendiri-sendiri. Karena itu, Allah kemudian berfirman, "Pada hari ini di mana harta dan anak-anakmu tidak dapat memberikan manfaat kepadamu, kecuali mereka yang datang pada saat itu dalam keadaan hati yang selamat."[40]

Salah satu doktrin tarekat ini yang pernah menjadi kontroversi di kalangan masyarakat (baca: tarekat lain) adalah adanya jaminan masuk surga bagi para pengikutnya. Ketika hal ini penulis konfirmasi kepada salah satu *muqaddam*, beliau menjelaskan dengan tegas, memang benar bahwa para pengikutnya dijamin untuk masuk surga. Berikut kutipannya:

> "Jaminan surga itu memang ada dalam agama kita.

[39] Wawancara dengan Ismail, Probolinggo pada tanggal 29 Juni 2016.
[40] Lihat al-Quran, surah asy-Syua'ra' ayat 88-89.

> Jangankan orang yang istiqamah membaca *haylalah* seperti jamaah tarekat ini, bukankah Nabi kita menjamin masuk surga ketika seseorang di akhir hayatnya mampu mengucapkan kalimat *haylalah* ini. Namun, oleh orang-orang yang tidak menyukai tarekat Tijaniyah, hal ini sering kali disalahartikan, sehingga mereka cenderung antipati dan bahkan menyalahkan ajaran tarekat Tijaniyah ini."[41]

Demikianlah klarifikasi dari *muqaddam* ini. Penjelasan yang cukup gamblang dan menyejukkan serta berupa untuk membantah sekaligus "mempertemukan" perbedaan pemahaman antar pendapat jumhur ulama dengan ulama tarekat Tijaniyah tentang konsep jaminan masuk surga yang dulunya berkembang liar dan bahkan menjadi sasaran kritik terhadap tarekat Tijaniyah.

Tiket Surga dalam Genggaman

Dalam pemahaman ulama secara umum, peristiwa yang akan dilalui manusia dari dunia menuju akhirat, apakah ia akan bertempat di surga atau neraka, sangat tergantung pada amal ibadah masing-masing. Namun, bagi tarekat ini, surga merupakan tempat terakhirnya. Hanya saja, klaim seperti ini belum titik tetapi masih koma, yakni sepanjang mereka mengikuti apa yang diperintahkan oleh Allah dan menjauhi semua larangan-Nya. Nabi mengajarkan doa untuk mengiringi orang yang baru meninggal, "Semoga alam kuburnya menjadi bagian dari taman-taman surga baginya." Karena, di alam kubur orang-orang sudah mulai menerima apa yang ditanam selama di dunia, bagi orang baik dan bertakwa, dia akan menerima dan mengalami kehidupan di alam barzakhnya dengan nikmat. Tetapi, sebaliknya, bagi mereka yang durhaka dan ahli maksiat, maka siksaan akan mulai dirasakan.

Terkait dengan ini, terdapat doktrin tarekat Tijaniyah yang harus diyakini oleh para pengikutnya bahwa Nabi

[41] Wawancara dengan K,H. Tauhid, Probolinggo pada tanggal 27 Desember 2016.

Muhammad SAW telah memberikan berita gembira kepada orang-orang yang bergabung dengan tarekat ini secara istiqamah (setia), bahwa Allah akan memberikan jaminan hal-hal berikut:

> "(1) Kelapangan dalam hidup. (2) Keberkahan dalam rezeki. (3) Jalan keluar dari segala kesulitan. (4) Dipanjangkan umurnya. (5) Dilipatgandakan pahala. (6) Diampuni segala dosa. (7) *Husnul khatimah* di akhir hayatnya. (8) Derajat kewalian ketika meninggal dunia. (9) Keamanan pada hari-hari kiamat. (10) Jaminan masuk surga tanpa hisab. (11) Jaminan masuk surga bagi anak, istri/suami dan kedua orang tuanya, dan seterusnya."[42]

Berdasarkan wawancara dengan sebagian pengikutnya, tampak narasi di atas memberikan "energi" tersendiri bagi mereka untuk bergabung ke dalam tarekat ini. Walaupun beberapa tahun lalu pernah mengalami kecaman dan kritikan yang dilontarkan kepada tarekat ini. Namun, terbukti bahwa semakin tarekat ini diperselisihkan malah semakin populer namanya dan mengundang masyarakat untuk mencari tahu lebih jauh dan mereka akhirnya bergabung dengan tarekat ini. Inilah salah satu hikmah di balik peristiwa-peristiwa yang tidak menyenangkan, namun justru memberikan keuntungan bagi tarekat ini.

Terlepas dari beberapa dampak positif dan negatif terhadap tarekat Tijaniyah di atas, Kiai Sholeh dan Kiai Turmudzi menjelaskan lebih lanjut bahwa jaminan-jaminan yang telah diuraikan di atas tentu saja tidak secara otomatis, cuma-cuma atau gratis didapatkan anggota tarekat. Ibarat seorang pedagang yang sedang mempromosikan barang dagangannya, ia menggelar diskon atau *sale*, tetapi tetap memberikan persyaratan-persyaratan tertentu yang harus dipenuhi para pelanggannya. Adapun syarat bagi para pengikut tarekat

[42] Syaikh Sholeh Basalamah dan Misbahul Anam, *Tijaniyah: Menjawab Dengan Kitab dan Sunnah*, (Jakarta: Kalam Pustaka, 2006), 52.

Tijaniyah untuk mendapatkan hadiah pahala menarik dan istimewa tersebut adalah mereka menjadi murid tarekat Tijaniyah secara ikhlas. Untuk menjadi murid tarekat ini harus melalui "pintu pertama", yakni pembaiatan atau di-*talqin* oleh seorang *muqaddam*, dengan tanpa dipaksa ataupun terpaksa. Setelah itu, harus memenuhi syarat-syarat selanjutnya:

> "(1) Muslim dan *mumayyiz*. (2) Mendapatkan izin dari ibu-bapak atau suami. (3) Guru (*muqaddam*, khalifah) yang memberi ijazah dan men-*talqin*/membaiat, telah mendapat izin sah dari Syeikh Ahmad bin Muhammad Tijani RA dan penerusnya. (4) Harus lepas dari wirid lain, selain gurunya. (5) Memelihara shalat lima waktu dalam berjamaah. (6) Menjaga syariat Islam. (7) Menjaga dari barang syubhat, apalagi yang haram. (8) Senantiasa cinta kepada Syeikh Tijani, *muqaddam* dan penerusnya sampai wafat. (9) Senantiasa melaksanakan wirid sampai akhir hayat. (10) Menghayati kandungan wirid. (11) Senantiasa menghormati orang yang ada hubungan nasab dengan guru. (12) Senantiasa berbakti kepada bapak-ibu dan suami. (13) Menjaga shalat Tahajud dan rawatib selalu. (14) Menjaga hubungan baik dengan sesama muslim, apalagi dengan sesama *ikhwan* Tijani. (15) Tidak boleh merasa selamat dari *makrillah*, azab Allah, walaupun jaminan sudah melimpah ruah. (16) Tidak boleh memaki, membenci, atau melakukan permusuhan kepada guru dan murid-muridnya. (17) Tidak boleh membenci *waliyullah*. (18) Harus benci dengan orang yang membenci guru dan tidak boleh duduk-duduk bersama mereka, serta sebaliknya."[43]

Tampak jelas di sini, ketentuan untuk menjadi pengikut tarekat Tijaniyah harus secara total. Karena itu, ada syarat harus melepaskan afiliasinya terhadap tarekat-tarekat yang sebelumnya. Tentu hal ini merupakan poin penting yang tidak terjadi dalam dunia tarekat. Karena akan segera mengubah tradisi seorang *salik* yang dapat mengamalkan lebih dari satu

[43] *Ibid*., 52-53.

tarekat. Satu poin yang secara historis telah banyak menuai kontroversi dari tarekat yang lain.[44] Menurut para pengamat, ini merupakan salah satu kelebihan yang dimiliki tarekat ini, dan merupakan strategi cukup jitu dalam melakukan rekrutmen jamaah. Berikut catatan salah satu pengamat:

> " ……tuntutan eksklusivitas atas anggota-anggotanya dinilai sangat efektif dalam meyebarkan kesetiaan kepada tarekat Tijaniyah. Ketika menjadi anggota, seorang pengikut tarekat Tijaniyah diharapkan meninggalkan seluruh komitmennya kepada tarekat-tarekat [lainnya] dengan keyakinan bahwa tarekat-tarekat yang lain itu semuanya rendah, serta percaya bukanlah suatu dosa jika meninggalkan aliran-aliran yang lain itu. Sebaliknya, jika seseorang meninggalkan tarekat Tijaniyah, maka hal itu dianggap sangat berbahaya. Sebab, jika orang tersebut meninggal dunia maka dia dihukumi kafir. Para penyeru tarekat Tijaniyah menekankan terdapatnya berbagai manfaat di dunia ini dan di hari akhir nanti sebagai hasil dari ketaatan yang ketat dalam menjalankan seluruh praktik tarekat, termasuk membaca secara teratur wirid-wirid (*awrad*) Tijaniyah".[45]

Faktor-faktor yang demikian tampaknya juga memberikan kontribusi penting bagi perkembangan tarekat Tijaniyah, sehingga ia memiliki daya tarik yang luar biasa dan kemudian mampu memikat sebagian masyarakat Madura untuk memeluk dan bergabung ke dalam tarekat ini. Analisis ini berdasarkan pada sumber utama saya melalui wawancara mendalam dengan sebagian guru tarekat di wilayah Probolinggo, para pengikut tarekat ini serta beberapa informan lain yang menurut penulis mengetahui terhadap objek penelitian ini. Manakala peneliti

[44] Di antara tokoh dan kelompok tarekat yang pernah mengalami "benturan" atau melakukan kritikan terhadap tarekat Tijaniyah ini adalah Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, Naqsyabandiyah, Syattariyah, Syadziliyah, Khalwatiyah, serta beberapa tokoh NU dan luar NU. Lihat Saifullah, *Kiai Bahtsul Masail: Kiprah dan Keteladanan K.H. Badri Mashduqi,* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016), 271.

[45] Elizabet Sirriyeh, *Sufi dan Anti-Sufi,* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 26.

mencoba untuk mengklarifikasi tentang kapan seseorang anggota tarekat dianggap keluar dari tarekat Tijaniyah, Kiai Fauzan menuturkan dengan sangat hati-hati, berikut ini:

> "Setahu saya, menurut ajaran Tijaniyah, seseorang akan dianggap sebagai pengikut tarekat ini semenjak dia melakukan *talqin*, dan saya tidak tahu persis kapan seorang *ikhwan* dianggap telah keluar dari tarekat ini. Tetapi, memang kita harus selalu waspada terhadap orang-orang yang tidak menyukai tarekat ini. Karena akan menjadi sesuatu yang kurang menguntungkan bagi tarekat ini".[46]

Kembali pada konteks masuknya surga seseorang, menurut jumhur ulama, jika dikaitkan dengan ayat-ayat suci al-Quran dalam surah al-Hadid ayat 21, tidak ada kaitannya dengan amal manusia, tetapi semata-mata hanya sebab karunia Allah:

> *"Berlomba-lombalah kalian semua untuk meraih ampunan Tuhanmu dan surga yang lebarnya seluas langit dan bumi, telah disiapkan bagi orang-orang yang beriman kepada Allah dan para Rasul-Nya. Itulah karunia Allah, yang akan diberikan kepada siapa pun yang Dia kehendaki, dan karunia Allah itu sangat besar."* (QS. al-Hadid: 21)

Jika dicermati secara mendalam, ayat di atas mengandung pesan moral bahwa surga itu merupakan hak prerogatif Allah. Allah dan Rasul-Nya telah memberikan petunjuk dan langkah-langkah yang dapat mengantarkan manusia untuk masuk ke surga atau neraka. Mengingat bahwasanya manusia telah diberi potensi oleh Allah untuk bisa menjadi orang baik, beriman, yang nantinya dijanjikan surga-Nya atau sebaliknya. Di dalam al-Quran surah asy-Syams ayat 7-10 disebutkan: "*Demi jiwa dan penyempurnaan (ciptaan-Nya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya,*

[46] Kiai Fauzan, Wawancara di Probolinggo, 24 Januari 2016.

sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya."

Melanjutkan keyakinan dan ajaran yang ditawarkan oleh tarekat Tijaniyah, menurut pengakuan para *muqaddam*, bahwa yang menjamin para pengikut tarekat ini sebagai ahli surga adalah tentu saja berdasarkan pada al-Quran atau Sunnah. Jumhur ulama sepakat bahwa mereka yang taat kepada Allah akan diberi balasan surga. "Jaminan masuk surga tanpa hisab, juga janji yang berdasarkan Sunnah dan *atsar* (jejak) ulama, karena sepertiga umat Nabi SAW akan masuk surga tanpa hisab, sebagaimana terdapat dalam beberapa riwayat".[47]

Menurutnya, sebagian ulama seperti Hasan Bashri, Imam Mujahid, dan Ibnu Jarir, memahami makna **الاولين** adalah para umat terdahulu, selain umat Nabi Muhammad SAW. Sementara kalimat **الاخرين** diartikan sebagai umat Nabi Muhammad SAW. Lalu, mendengar ayat di atas turun kepada Nabi Muhammad SAW, para sahabat banyak yang bersedih. Nabi Muhammad pun bersabda:

اني لارجون ان تكونوا ربع اهل الجنة ثلث اهل الجنة بل انتم نصف اهل الجنة او شطر اهل الجنة وتقاسموهم النصف الثاني

> "Sungguh aku mengharap semoga kalian menjadi seperempat ahli surga, sepertiga ahli surga, bahkan kalian adalah separuh ahli surga atau setengah setengah ahli surga. Dan mereka (umat lain) akan saling berbagi setengah yang sisanya dengan sesamanya."[48]

Dalil lain yang dijadikan sebagai hujjah oleh para pengikut tarekat Tijaniyah terkait dengan surga adalah hadis Nabi yang berbunyi:

---

47 Basalamah, *Tijaniyah*, 149.

48 HR. Imam Ahmad dan Abu Muhammad bin Abu Hatim dari Abu Hurairah. Juga dari Jabir, al-Huffazh Ibnu Asakir meriwayatkan dari Jabir dengan redaksi yang berbeda-beda. Lihat pula Sholeh Basalamah, *Tijaniyah*, 150-151.

نحن الاخرون السابقون يوم القيامة

> "Kami golongan terakhir, namun termasuk golongan pertama yang masuk surga."

Seirama dengan dalil-dalil di atas, keyakinan kelompok pengikut Tijaniyah terhadap jaminan masuk surga adalah doktrin yang sering kali disampaikan oleh para *muqaddam* tarekat ini. Berikut penulis kutip wawancara dengan salah satu *muqaddam* tarekat ini.

> "Tentang ajaran jaminan masuk sorga ini sebenarnya bukanlah ajaran yang aneh, karena hampir semua tarekat percaya terhadap itu. Nabi SAW juga telah menyatakan itu. Bahwa siapa pun yang di akhir hayatnya mengucapkan kalimat *la ilaha illa Allah*, maka ia dijamin masuk surga. Nah, inti dalam semua tarekat itu, kan, hanya ada tiga, yakni istighfar, shalawat, dan berzikir. Semua itu dibaca secara rutin, tentunya dengan harapan di akhir hayatnya, seorang pengikut tarekat mampu mengucapkan zikir, sehingga pasti masuk surga. Itu saja sebenarnya. Di mana sering kali orang salah menafsirinya".[49]

Adapun jika dibuat skema tentang perjalanan siklus kehidupan manusia adalah seperti yang tampak di dalam kotak berikut ini:

Dunia → Kematian dan alam kubur (alam barzakh) → Tiupan sangkakala dan kehancuran alam semesta → Hari kebangkitan→Padang mahsyar → Syafaat → Hisab → Penyerahan catatan amal → Mizan → telaga Rasulullah → shirat → surga dan neraka.

[49] Wawancara, K.H. Musthafa Badri, 21 Juli 2016.

Kekhasan Tarekat Tijaniyah di Jawa Timur

Berikut ini adalah beberapa prinsip dalam tarekat Tijaniyah dan menjadi salah satu ciri khas yang membedakannya dengan tarekat-tarekat lainnya.

Muqaddam Merupakan "Perpanjangan Lidah" *Mursyid*

Istilah *muqaddam* dalam tarekat Tijaniyah begitu populer bagi sebutan guru tarekat ini, yang di dalam tarekat lain dikenal dengan istilah *mursyid*. Menurut salah satu *muqaddam* senior tarekat ini, pada era sekarang sudah sangat sulit dan bahkan nyaris tidak ada orang yang layak dikatakan sebagai seorang *mursyid*. Karena itulah, di dalam tarekat ini gelar *mursyid* hanya layak diberikan kepada Syeikh Akbar, pendiri dari tarekat ini, yaitu Syeikh Ahmad Tijani, atau sebutan lengkapnya adalah *Kamilul Qutb Almaktum Ahmad bin Muhammad at-Tijani*. Sementara para kiai yang merupakan tokoh-tokoh tarekat Tijaniyah hanya disebut sebagai *muqaddam*. Seluruh pengikut tarekat Tijaniyah dinyatakan sebagai murid dari sang *mursyid*, Syeikh Ahmad Tijani. *Muqaddam* posisinya hanya sebagai pengganti saja dari sang *mursyid*, yang memiliki amanah untuk menyampaikan ajaran-ajaran tarekat Tijaniyah sesuai dengan yang diajarkan oleh Syeikh Ahmad Tijani.

Guru dan murid merupakan dua elemen yang sangat penting dalam dunia tarekat, mengingat tarekat ini merupakan sebuah institusi belajar walaupun sistem dan metode yang digunakan sangat berbeda dengan lembaga-lembaga pendidikan formal sebagaimana kita kenal. Kedudukan seorang guru tarekat di hadapan para pengikutnya tentu menempati posisi yang sangat penting dalam menentukan sejauh mana peran dan pengaruh tarekat tersebut bagi masyarakat. Kemampuan meyakinkan orang lain serta karisma seorang guru turut mendukung suksesnya apa yang disampaikan. Kewibawaan atau karisma seorang Syeikh yang mengajarkan amalan-amalan tarekat menjadi salah satu kunci keberhasilannya dalam membumikan

tarekat. Dengan meminjam teori Weber,[50] karisma seorang pemimpin—dalam hal ini seorang kiai—memiliki peran sangat signifikan dalam memberikan pengaruh terhadap orang-orang yang berada di sekitarnya. Karisma adalah salah satu kekuatan yang memiliki spirit revolusioner.

Terdapat sebuah pernyataaan yang cukup populer di kalangan para sufi, "Barang siapa yang tidak memiliki guru dalam meniti jalan tarekat, maka gurunya adalah setan". *Statement* ini mengandung pesan bahwa menempuh jalan tarekat tidaklah mudah. Dalam setiap fase perjalanan, banyak jalan terjal yang berliku. Jika tidak hati-hati maka ia dengan mudah tergelincir ke jurang kegelapan dan tersesat. Siginifikansi guru ini bisa kita analogikan dengan bagaimana ketika Nabi Muhammad melakukan Isra' Mi'raj, beliau ditemani oleh Mailakat Jibril. Demikian pula dengan peristiwa Nabi Musa yang berguru kepada Nabi Khidir. Sayangnya, karena ketidaksabarannya ketika mencerna pengetahuan yang di luar pemahamannya yang masih ada pada tataran ilmu syariat, akhirnya ia juga "gagal" berguru kepada Khidir. Kisah ini memberikan ilustrasi bahwa seorang guru memang sangat penting bagi kelangsungan transformasi ilmu pengetahuan. Namun, yang tidak kalah penting adalah kesiapan mental sang murid untuk menerima dan mencerna ilmu dari sang guru, terutama dalam bidang ilmu esoterik ini. Fenomena baiat bagi murid baru dalam tarekat merupakan tradisi "wajib" sebagai pertanda ikatan sekaligus terdapat semacam *rules of the game* dalam tradisi tarekat agar siapa pun yang telah berbaiat maka mereka harus menjalankan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan tarekat tersebut secara ketat dan disiplin.

Ritual baiat merupakan awal sejarah bagi seorang murid untuk mulai memasuki dunia baru, di mana ada semacam *new eyes* dalam memandang dunia dan akhirat. Baiat dalam dunia tarekat adalah peristiwa sakral, karena ia merupakan keputusan besar dalam hidupnya. Tradisi baiat menjadi

---

[50] George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, (Yogyakarta: Kreasi wacana, 2009), 144-145.

sebuah momentum yang menggetarkan jiwa bagi para peniti jalan spiritual ini. Terlepas dari dampak negatif yang sering kali menjadi sumber kritikan bagi mereka, karena kadang kala dari peristiwa baiat ini timbul kultus individu terhadap seorang *mursyid*. Namun, penting dicatat di sini bahwa tradisi ini diadaptasi dari peristiwa bersejarah yang pernah dilakukan oleh Nabi kepada para sahabatnya, ketika Nabi awal mula mengislamkan beberapa kelompok masyarakat masa itu. Ketika itu, mereka melakukan sumpah setia atau berjaniji kepada Nabi Muhammad SAW untuk setia menjalankan syariat Islam sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi. Peristiwa perjanjian kaum muslim untuk mengikuti ajaran-ajaran Nabi Muhammad tersebut dalam sejarah populer dengan perjanjian *bay'atul'aqabah I* dan *bay'atul 'aqabah II*. Hal ini menjadi dasar tradisi baiat dalam tarekat pada umumnya.

Mengenai implementasi pembaiatan dalam tarekat bentuknya mengalami perkembangan, tidak *blue print* seperti yang pernah terjadi dalam sejarah Nabi. Masing-masing tarekat berbeda-beda, di antaranya adalah dengan mengucapkan perjanjian-perjanjian setia dengan menggunakan bahasa Arab yang dibacakan oleh si *mursyid* sementara sang murid mengikuti apa yang diucapkan oleh *mursyid*. Ada pula yang ditandai dengan berjabat tangan duduk dengan beradu lutut antara sang guru dengan murid, atau dengan diberikan jubah dan topi tertentu sebagai seragam jamaah. Namun, ada pula yang melakukannya dengan ditandai mencukur rambut, bak orang haji yang bertahalul. Semua itu tentu memiliki makna bagi perjalanan spiritual seorang murid yang akan bertransformasi ke dalam bidang pemahaman religinya.

Di dalam tarekat Tijaniyah Jawa Timur,[51] baiat atau lazim disebut dengan istilah *talqin* dilakukan oleh selain seorang *muqaddam* tarekat yang memang memiliki pengetahuan dan ilmu-ilmu tarekat yang mumpuni, juga yang lebih senior.

[51] Ini berdasarkan data yang penulis telusuri hanya terkait dengan tarekat Tijaniyah di Jawa Timur, sementara bagaimana dengan perkembangan tarekat yang ada di Jawa Barat penulis tidak mengetahui secara pasti dikarenakan keterbatasan sumber yang ada.

Senioritas masih menjadi skala prioritas, demi memberikan rasa hormat dari yang lebih muda kepada yang lebih tua. Menurut Kiai Fauzan, salah satu *muqaddam* tarekat Tijaniyah, istilah *muqaddam* terbagi menjadi dua, yakni *muqaddam mutlaq* (general) dan *muqaddam muqayyad* (*limited*). Pembagian dua *muqaddam* yang berbeda tersebut tentu saja memberikan implikasi yang berbeda terhadap wewenangnya. Pertama, *muqaddam mutlaq* memiliki tugas dan kewenangan yang lebih luas daripada *muqaddam muqayyad*, di mana si *muqaddam mutlaq* selain mempunyai hak atau izin untuk memberikan *talqin* kepada para *ikhwan* (murid) baru, juga mempunyai wewenang untuk memilih dan mengangkat *muqaddam* berikutnya. Kedua, *muqaddam muqayyad*, wewenangnya hanya terbatas pada memberi *talqin* saja. *Talqin* bermakna setiap orang yang ingin masuk menjadi anggota tarekat harus melalui pintu gerbang *talqin* ini terlebih dahulu. Hal ini menunjukkan kesungguhan secara ruhiyah (spiritual) sekaligus kesiapan mental dalam melaksanakan semua wirid atau bacaan-bacaan yang menjadi beberapa kewajiban dan larangan bagi anggota tarekat. Taat terhadap semua ketentuan tarekat adalah cerminan kesungguhan diri pribadi dalam berbaiat. Sementara jikalau mereka hanya mengamalkan zikir-zikir dalam tarekat Tijaniyah dan bergabung dalam setiap kegiatan tarekat serta rela berjuang demi eksistensi tarekat, namun mereka belum melakukan *talqin* bersama seorang *muqaddam*, maka mereka belum layak disebut *ikhwan* (murid, dalam tarekat Tijaniyah) melainkan baru pada tingkatan *muhibbin*. Tradisi baiat atau *talqin* inilah sejatinya yang membedakan seseorang dapat disebut sebagai murid dalam tarekat Tijaniyah atau baru sebagai *muhibbin* saja. Dalam pengamatan penulis, *muhibbin* merupakan pendukung setia. Atau, kalau dalam bidang olahraga, mereka adalah semacam suporter yang selalu siap membela dan mendukung perjuangan para klubnya. Dengan demikian, keberadaan *muhibbin* dalam tarekat Tijaniyah cukup signifikan bagi pengembangan dakwah tarekat ini.

Adapun terjadinya pemilahan tugas dan fungsi seorang *muqaddam* dalam tarekat Tijaniyah ini telah memberikan nuansa yang berbeda sama sekali dengan tarekat-tarekat lain. Inilah yang menjadi salah satu faktor mengapa terdapat sebagian *muqaddam* yang walaupun ia merupakan *muqaddam* senior dan mumpuni di bidangnya, tetapi sampai akhir hayatnya tidak pernah mengangkat muridnya menjadi *muqaddam* sebagai pengganti dirinya. Salah satu contohnya adalah Kiai Khozin Syamsul Mu'in.

Selain itu, penting dicatat bahwa sistem kepemimpinan dalam tarekat Tijaniyah terbentuk secara kolektif, tidak seperti tarekat lain yang cenderung bertumpu hanya pada seorang *mursyid* di wilayah tertentu. Maka dari itulah, dalam tarekat Tijaniyah di Jawa Timur terdapat beberapa *muqaddam* yang satu dengan lainnya saling menghormati. Konsepsi *akhlakul karimah* sebagaimana yang diajarkan Nabi Muhammad SAW sangat dijunjung tinggi. *Muqaddam* junior menghormati kepada yang lebih senior, baik senior dalam konteks keilmuan maupun usia. Hal ini seperti yang disampaikan salah satu *muqaddam* Tijaniyah berikut ini:

> "Jikalau ada *ikhwan* (murid) baru yang datang kepada saya, lalu meminta untuk di-*talqin* (dibaiat), maka saya tidak mau dan saya arahkan agar dia berbaiat kepada saudara saya yang ada di daerah lain (Situbondo), Kiai Faiz. Karena beliau lebih dahulu masuk tarekatnya daripada saya. Beliau lebih senior dan itu yang saya hormati. Secara jujur, sebetulnya kalau kita memikirkan duniawi maka tentu adanya kepemimpin kolektif ini merugikan kita. Tetapi, kita orang tarekat tidak boleh berpikiran seperti itu. Makanya sering kali saya sampaikan baik kepada teman-teman sesama *muqaddam* maupun kepada *ikhwan,* bahwa ketika ada orang lain yang sering mengkritik kaum tarekat itu, sebaiknya kita introspeksi diri. Karena sering kali kritikan itu datang karena 'kelakuan' kita sendiri yang tidak *bener*. Saya yakin kelompok-kelompok yang

nyinyir terhadap kaum tarekat itu, sebenarnya mereka tahu tentang dalil-dalil memperbanyak zikir dan sebagainya itu. Di sinilah pentingnya bermuhasabah atau koreksi diri, agar hati dan jiwa kita selalu suci dan bening di hadapan Allah, sehingga tidak tergelincir kepada kepentingan duniawi yang hanya sesaat."[52]

Dua Macam Teknik Rekrutmen Anggota Baru Tarekat

Salah satu faktor keberhasilan seorang pemimpin tarekat dalam menanamkan ajaran-ajaran tarekatnya adalah kualitas karakter individual dan moralitasnya yang sangat baik dan juga karismatik. Tanpa diragukan lagi, karisma Kiai Khozin Syamsul Mu'in demikian besar. Fakta menunjukkan, walaupun sang kiai sudah lama meninggal dunia namun kuburannya sampai saat ini masih sangat dihormati para pengikutnya, santrinya dan segenap masyarakat pendukung tarekat ini, terutama di wilayah Jawa Timur. Hal ini menunjukkan bahwa nama Kiai Khozin masih selalu dikenang di dalam benak mereka, dan sekaligus ziarah kubur menjadi tradisi yang sulit dihilangkan dari kalangan masyarakat terekat. Bahkan, ziarah kubur ke makam-makam para syeikh tarekat Tijaniyah oleh para pengikutnya dianggap bagian dari upaya untuk menjalin komunikasi dengan para guru tarekat yang telah tiada, dan diyakini akan mendatangkan energi positif bagi pengikut dan keluarganya.

Semasa hidupnya, Kiai Khozin mengawali pengajaran spiritualnya kepada masyarakat sekitarnya melalui pendekatan ilmu syariat. Baginya, ilmu syariat merupakan ilmu yang sangat fundamental dalam ajaran Islam. Melalui ilmu syariat, seorang muslim mendapatkan petunjuk secara benar tentang cara menegakkan shalat, melaksanakan puasa, zakat, dan haji, yang hal ini merupakan perintah pokok di dalam ajaran Islam. Melalui ilmu syariat ini pula, seseorang akan belajar bagaimana etika berinteraksi dengan sesama makhluk-Nya,

[52] Wawancara dengan Kiai Musthofa Badri, tanggal 20 Juli 2016.

baik ketika ia berhubungan dengan sesama manusia maupun dengan makhluk lainnya. Kiai Khozin membimbing para muridnya dengan sabar sebelum mengenalkan ilmu-ilmu yang terkait dengan tarekat Tijaniyah. Bekal ilmu syariat ini sangat penting guna dapat mengamalkan tarekat dengan baik dan benar. Jika tidak, dikhawatirkan terjatuh pada jurang kesesatan. Keyakinan itu kemudian memperkuat metode Kiai Khozin untuk tidak langsung mengenalkan ilmu-ilmu tarekat kepada masyarakat sekitarnya, tetapi beberapa tahun kemudian setelah mendirikan pesantren Nahdhatut Thalibin tersebut. Berikut penuturan salah satu putranya:

> "Kiai Chozin termasuk salah satu guru tarekat Tijaniyah yang amat hati-hati dalam mengajarkan tarekat kepada orang lain. Dengan alasan bahwa tarekat merupakan suatu jalan khusus yang ditempuh para pencinta Allah. Mereka yang akan melalui jalan khusus ini terlebih dahulu harus memiliki bekal pengetahuan ilmu-ilmu agama secara mapan (syariat). Karena, jika tidak, artinya jika tanpa memiliki bekal dasar-sadar ilmu agama yang baik, maka akan menuai bahaya, *mafsadat*-nya jauh lebih besar daripada manfaatnya. Di sinilah pentingnya arti syariat, dikarenakan syariat merupakan landasan utama dan pokok bagi seorang *salik* ketika memulai perjalanan spiritual. Syariat di sini diartikan sebagai pedoman dalam beribadah ataupun bermuamalah bagi masyarakat yang mengaku beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, dan pedoman itu berdasarkan pada apa yang tertera di dalam al-Quran dan hadis atau Sunnah Nabi-Nya". [53]

Pada umumnya, dalam dunia tasawuf, para ulama sepakat bahwa apabila seorang *salik* yang akan menempuh perjalanan spiritualitas terlebih dahulu diharuskan melalui empat level secara berurutan, yakni syariat, tarekat, hakikat, dan makrifat.

[53] K.H. Thoha Chozin, wawancara tanggal, 6 Januari 2016.

Keempatnya harus dilalui secara berurutan. Itulah mengapa untuk mencapai tingkatan perjalanan berikutnya, seorang murid tarekat harus lulus terlebih dahulu pada tingkat sebelumnya, misalnya seorang *salik* tidak akan sampai pada level hakikat, sebelum ia melalui dan lulus di dua jalan sebelumnya, yakni syariat dan tarekat. Atau, dia tidak boleh langsung menempuh jalan tarekat sebelum terlebih mempelajari secara mendalam ilmu-ilmu syariat, demikian pula seterusnya. Jika diumpamakan, syariat bagaikan perahu, tarekat bagaikan lautan, hakikat bagaikan menyelam, dan hakikat bagaikan mutiara yang berada di dasar sungai. Seorang *salik* dalam perjalanannya untuk memperoleh mutiara tersebut harus melalui tiga tahapan sebelumnya.

Dengan demikian, dapat kita ketahui bahwa Kiai Chozin sangat menekankan kepada para murid tarekat Tijaniyah (*ikhwan)* untuk mempersiapkan diri dengan sungguh-sungguh sebelum menekuni tarekat, dengan belajar dan menuntut ilmu syariat terlebih dahulu secara sungguh-sungguh dan benar. Selanjutnya, ilmu syariat tersebut hendaknya diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Mengingat hal ini sangat penting, ilmu dan ibadah diharapkan akan berjalan secara beriringan. Ibarat pepatah dalam bahasa Arab: "*Ilmu itu jika tidak diamalkan bagaikan sebatang pohon yang tidak berbuah*."

Tarekat Tijaniyah di wilayah Probolinggo baru diajarkan kepada masyarakat setelah Kiai Khozin bermimpi bertemu dengan Syeikh Ahmad Tijani. Melalui mimpi itulah, Syeikh Ahmad Tijani memerintahkan Kiai Khozin untuk segera mengajarkan tarekat tersebut kepada para muridnya. Hal itu terjadi tepatnya pada tahun 1952.[54] Sejak itulah, Kiai Khozin mulai mengajarkan dan menyebarkan tarekat Tijaniyah kepada para muridnya. Ini membuktikan bahwa K.H. Khozin adalah salah satu kategori guru tarekat yang memegang prinsip-prinsip *ikhtiyat* (hati-hati dan sungguh-sungguh) dalam berjuang dan membesarkan tarekat Tijaniyah. Menarik untuk dicatat bahwa

[54] Ahmad Achzab, *Sejarah dan Perkembangan Tarekat Tijaniyah di Blado Wetan,* skripsi pada Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2013, hal. 26.

salah satu ciri Kiai Khozin adalah ia merupakan salah satu figur guru tarekat yang lebih mengutamakan kualitas para *salik* daripada sekadar menambah jumlah pengikutnya namun kurang bermutu.

Dalam melakukan kaderisasi *leadership* tarekat Tijaniyah, Kiai Khozin masih terlihat amat hati-hati untuk mengangkat penggantinya. Berikut kisah yang disampaikan menantunya:

> "Masih segar dalam ingatanku, waktu itu abah (Kiai Khozin-pen.) sedang sakit. Kemudian di dekat beliau ada Kiai Fauzan dan Kiai Muchlas untuk menanyakan kepada abah, siapa yang akan ditunjuk untuk memimpin tarekat ini sebagai kelanjutannya. Lalu abah diam saja, sampai pertanyaan itu diulang tiga kali dan baru kemudian dijawab dengan suara yang amat lirih, 'dereng enten perintah', artinya belum ada perintah."[55]

Informasi di atas kiranya menjawab mengapa kemudian sebagian besar para *muqaddam* tarekat Tijaniyah di wilayah Jawa Timur banyak yang diangkat oleh para guru tarekat dari Jawa Barat. Secara garis silsilah keguruannya, dapat terlihat begitu jelas bahwa peranan *muqaddam* Jawa Barat dalam hal ini amat penting dan tidak bisa diabaikan. Namun, peran Kiai Khozin juga penting dan dapat dikatakan telah memiliki pengaruh signifikan di tengah masyarakat. Karisma Kiai Khozin bak magnet dalam menarik dan merebut perhatian masyarakat sekitar untuk bergabung dan belajar agama kepadanya. Aura karismanya masih terasa dan terlihat secara kasat mata sampai penelitian ini ditulis. Terbukti makam Kiai Khozin yang terletak di area pesantren, banyak dikunjungi para santrinya. Selain itu, tarekat Tijaniyah di wilayah Probolinggo tumbuh dan berkembang dengan pesat. Terbukti ketika acara *'idul khatmi,*[56] dihadiri oleh ribuan jamaah dari pengikut dan

[55] Wawancara dengan ibu Nyai Kiai Mukhlas, 7 Januari 2016.

[56] *'Idul Khatmi* adalah suatu pertemuan para penganut tarekat Tijaniyah di suatu tempat dalam rangka memperingati hari lahirnya "Syeikh Ahmad Tijani" selaku pendiri dan guru

simpatisan tarekat Tijaniyah, dari hampir seluruh kelas sosial masyarakat di Probolinggo. Sebagian ada yang datang dari daerah lain seperti Malang, Surabaya, Jember dan sebagainya.

Setelah K.H. Khozin Syamsul Mu'in meninggal dunia, perjuangan dalam menyebarkan tarekat dilanjutkan oleh adiknya, K.H. Mukhlas Ahmad Ghazi. Dengan pertimbangan, Kiai Mukhlas merupakan seseorang yang telah lama menekuni dan mengamalkan tarekat ini, serta secara kualifikasi dan keilmuan dianggap mumpuni, sehingga penunjukan Kiai Khozin terhadapnya sebagai penerusnya cukup proporsional. Strategi dakwah yang dikembangkan Kiai Mukhlas tampaknya lebih luwes daripada pendahulunya. Bagi Kiai Mukhlas, seorang muslim yang ingin mengamalkan ajaran tarekat dan ingin menjadi *ikhwan* tarekat, tidaklah harus mempunyai bekal ilmu-ilmu fiqh ataupun ilmu-ilmu syariat lain terlebih dahulu. Seorang yang awam terhadap ajaran agama mendasar sekalipun diperkenankan untuk berbaiat, berikrar atau ber-*talqin* untuk masuk menjadi anggota tarekat Tijaniyah.

Prinsip yang digunakan Kiai Mukhlas adalah rekrutmen lebih banyak anggota tarekat Tijaniyah, dan membuat banyak orang tertarik untuk bergabung pada tarekat Tijaniyah adalah jauh lebih penting. Setelah mereka masuk dan resmi menjadi penganut tarekat, Kiai Mukhlas bekerja keras untuk meningkatkan atau memberikan "*layanan upgrade*" terhadap kemampuan ilmu-ilmu agama yang lain (terutama yang terkait dengan ilmu syariat). Pembinaan personal bertujuan meningkatkan kualitas pribadi para muridnya yang masih awam dalam bidang agama, dan ini dianggap sebagai cara yang sangat efektif dalam menyebarkan dan mengenalkan ajaran tarekat Tijaniyah kepada masyarakat luas. Setelah itu, dengan kesadarannya sendiri, mereka diharapkan bergabung dan bertekad untuk menimba ilmu-ilmu tarekat. Dari sini tam-

---

tarekat Tijaniyah. Dalam pertemuan tersebut, yang dilakukan adalah berzikir bersama-sama, kemudian terdapat *ma'uizhah hasanah* yang disampaikan oleh para *muqaddam* tarekat. Tradisi ini dibangun di samping untuk kepentingan zikir bersama juga sebagai wahana silaturahim antar *ikhwan*.

paknya Kiai Mukhlas memberikan toleransi yang cukup luas bagi masyarakat, termasuk bagi mereka yang belum memahami ilmu agama sama sekali, namun memiliki semangat yang tinggi untuk mempelajari dan mengamalkan ajaran-ajaran yang ada di dalam tarekat Tijaniyah. Sembari mengajarkan zikir-zikir tarekat, Kiai Mukhlas tentu saja juga memberikan bimbingan khusus tentang ilmu-ilmu syariat, supaya mereka kelak tidak tersesat dalam meniti jalan *suluk*.

Hubungan tarekat dan syariat demikian erat dan keduanya tidak dapat dipisahkan. Ketika seorang muslim berupaya semaksimal mungkin meniti jalan Allah, maka ilmu syariat merupakan basis sekaligus filter penting agar mereka tetap berada di jalan hidayah-Nya. Seorang yang bertarekat mesti memahami dan mengamalkan ilmu-ilmu syariat secara komprehensif. Sebuah kenaifan jikalau terdapat orang yang bertarekat tetapi tidak memahami syariat. Seandainya terdapat seorang *salik* mengatakan syariat itu tidaklah penting karena syariat hanya diperuntukkan bagi orang-orang awam, pernyataan demikian sangat menyesatkan dan bertentangan dengan nilai-nilai Islam sebagaimana yang diajarkan Nabi Muhammad SAW.

Tampaknya strategi yang dibangun oleh kiai Mukhlas membuahkan hasil yang cukup baik. Terbukti, tarekat Tijaniyah kemudian mengalami perkembangan dan peningkatan jumlah pengikutnya dengan cukup pesat. Tidak lama kemudian, tarekat Tijaniyah mulai dikenal masyarakat Jawa Timur, seperti di wilayah Situbondo, Bondowoso, Jember, Lumajang, Besuki dan sebagainya. Salah satu indikator kemajuan sebuah tarekat adalah, secara kuantitas, jumlah masyarakat yang bersimpati kian banyak dan mereka bergabung secara sukarela dan ikhlas untuk menjadi pengamal tarekat tersebut. Tarekat Tijaniyah mulai menjadi perhatian lebih masyarakat. Tidak hanya yang bersimpati, mereka yang tidak senang pun mulai tampak ke permukaan, dan bahkan mulai "menyerang". Hal-hal semacam itulah yang kemudian oleh penulis dikategorikan sebagai tantangan yang harus dihadapi

oleh penganut tarekat ini.

Pasca kepemimpinan Kiai Mukhlas Ahmad Ghazi, tarekat di pondok pesantren Nahdlatut Talibin dipimpin oleh K.H. Abu Yazid al-Busthami. Eksistensi seorang pemimpin tarekat ini nyaris sama dengan kepemimpinan dalam sebuah lembaga pesantren. Profil seorang pemimpin memiliki pengaruh besar terhadap kemajuan lembaga, baik pada masa-masa ketika yang bersangkutan sedang memimpin, bagaimana ia membuat strategi-strategi baru dalam pengembangannya serta bagaimana pula ia mempersiapkan generasi penggantinya. Semua hal tersebut merupakan sistem yang berkelindan dan memiliki dampak besar bagi tumbuh kembangnya lembaga yang dipimpin, baik dari aspek kuantitas maupun kualitas.

Seiring berjalannya waktu, tarekat Tijaniyah kian dikenal masyarakat. Pengikutnya mengalami perkembangan menggembirakan dari aspek kuantitas. Sementara dari sudut kualitas masih terus berproses. Dalam perspektif ini, di wilayah Probolinggo, pengikut tarekat ini yang paling besar di antara sejumlah daerah lain yang ada di wilayah Jawa Timur. Saat penelitian ini berlangsung, jumlah *zawiyah*[57] *yang tersebar di wilayah ini sekitar 100-an buah. Nyaris pada setiap satu desa minimal terdapat satu zawiyah atau bahkan bisa lebih, sangat tergantung pada jumlah penganutnya. Jumlah zawiyah* di suatu daerah dapat dijadikan sebagai indikator besar atau kecilnya animo masyarakat dalam mengikuti *laku* sebuah tarekat. Tanpa terkecuali dalam kasus tarekat Tijaniyah ini. Di wilayah Probolingo, semangat masyarakat begitu tinggi dalam mengamalkan ajaran-ajaran tarekat Tijaniyah. Ketika terdapat salah satu *ikhwan* yang akan menggelar upacara *haul*,[58] misalnya, maka yang menarik adalah kebanyakan

[57] Arti *zawiyah* adalah tempat tertentu (khusus) yang digunakan oleh *salik* untuk melaksanakan ibadah dan zikir kepada Allah SWT. Biasanya *zawiyah* terletak berdampingan dengan masjid. Namun, dalam tarekat Tijaniyah ini, *zawiyah* tidak terikat dengan masjid. Bentuk *zawiyah* beragam, selain berupa masjid dan mushala, juga bisa berupa rumah salah seorang *muqaddam* atau *ikhwan*. Lihat Marcia K. Hermancen, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World Provides Comprehensive* (pdf) Scholarly coverage of the full. Diakses di Canberra, pada 26 November 2016, pukul 5.08 PM.

[58] *Haul* adalah tradisi upacara *selametan* dan kirim doa bagi salah satu keluarga yang telah

dalam acara-acara semacam itu juga dilaksanakan peringatan *'idul khatmi at-Tijani*. Demikian pula ketika mengadakan acara-acara keagamaan secara umum, seperti dalam acara PHBI (peringatan hari-hari besar Islam), misalnya Maulid Nabi, Isra' Mi'raj, dan lain-lain.[59] Hal ini terlihat dari temuan di lapangan, bahwa di dalam satu acara peringatan *'Idul Khatmi at-Tijani* di wilayah Probolinggo, terdapat pula edaran surat undangan untuk memperingati Isra' Mi'raj di salah satu rumah *ikhwan*. Di dalam undangan tersebut selain tertera acara Isra' Mi'raj, juga terdapat perayaan khusus bagi penganut tarekat Tijaniyah, yakni memperingati *'idul khatmi at-Tijani*. Tarekat Tijaniyah di wilayah ini demikian populer.

Sebagai salah satu indikator bahwa Probolinggo merupakan wilayah dengan penganut terbesar tarekat Tijaniyah di wilayah Jawa Timur, manakala menghadiri pelaksanaan *'idul khatmi* di beberapa daerah, peserta dari wilayah ini bisa mencapai tujuh puluh bus. Mereka tentu saja terdiri dari anggota penganut tarekat Tijaniyah atau *ikhwan* dan para *muhibbin* atau partisipan yang aktif mengikuti kegiatan dan mengamalkan zikir-zikir tarekat namun secara formal mereka belum ber-*talqin*.

Melalui media tarekat inilah para tokoh tarekat, sufi, berupaya mengaktualisasikan nilai-nilai dan moralitas Islam ke ranah aplikatif. Harus diakui bahwa tumbuhnya keragaman tarekat di dunia sufisme di samping memiliki perbedaan yang merupakan ciri khas masing-masing tarekat juga memiliki persamaan-persamaan yang sulit dibantah secara umum. Perbedaan di antara mereka lahir dari berbagai realitas yang melatarbelakanginya baik terkait dengan akidah, mazhab maupun kebudayaan yang membentuknya. Sementara persamaannya selain tentu saja untuk menggapai jalan dan derajat tertinggi menuju Allah, mereka semua memiliki

terlebih dahulu meninggal dunia. Dalam acara tersebut biasanya doa yang dibacakan adalah membaca surah Yasin dan tahlil yang pahalanya dihadiahkan kepada yang meninggal tersebut.

[59] Lihat dokumen undangan yang ada di lampiran.

semangat *social movement*, yang sama-sama mencintai perdamaian dan menyebarkan sifat-sifat mulia sebagaimana sifat Allah yang tertuang di dalam *Asmaul Husna* dan sebagaimana akhlak dan moralitas yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW.

Awrad Sebagai Identitas Tarekat

Term *awrad* adalah jamak dari kata *wirid*, yang artinya menurut kamus: kutipan-kutipan al-Quran yang ditetapkan untuk dibaca, zikir yang diucapkan sesudah shalat.[60] Jadi, dapat dipahami, makna istilah *awrad* adalah serangkaian doa yang dikutip dari ayat-ayat suci al-Quran, dan dijadikan sebagai zikir oleh seorang muslim. Dengan demikian, pengertian *awrad* di sini adalah bacaan doa-doa yang telah ditentukan oleh *mursyid*, dan mengamalkannya adalah wajib, terutama bagi para *salik,*[61] sesuai ketentuannya. Masing-masing tarekat memiliki ketentuan berbeda mengenai *awrad ini*.

Dalam tarekat ini, terdapat tiga jenis zikir yang menjadi ciri khas amalannya, yakni *wirid lazim, wirid wadzifah,* dan *wirid haylalah*.[62] Cara mengamalkannya sebagai berikut: (a) *wirid lazim,* wajib diamalkan dua kali dalam sehari, yakni pagi dan sore hari. (b) *wirid wadzifah*, wajib diamalkan dua kali atau sekali dalam sehari semalam. (c) *wirid haylalah*, wajib diamalkan satu kali dalam seminggu. Sementara secara mendetail adalah *wirid lazim* diamalkan dua kali dalam sehari, pagi dan sore hari. Pada pagi hari, waktunya antara sesudah shalat Subuh sampai masuk waktu Zuhur akhir. Jika ada uzur (berhalangan syar'i) maka bisa dibaca sampai masuk waktu magrib. Namun, jika sampai waktu magrib belum bisa mengamalkannya, maka wajib di-*qadha'*, yakni diganti

---

[60] lihat http://kbbi.we.id/wirid, diakses di ANU-Canberra, pada hari Jumat, 1 April 2016, pukul 9.30 PM.

[61] *Salik* di sini bermakna orang yang sedang mencari atau menuntut ilmu *suluk*. *Ilmu suluk* artinya jalan ke arah kesempurnaan batin, tasawuf, tarekat, mistik; pengasingan diri, khalwat. Ada istilah *bersuluk*, artinya mengasing diri, berkhalwat. Lihat http://kbbi.we.id/suluk, diakses di ANU-Canberra, pada hari Jumat, 1 April 2016, pukul 9.39 PM.

[62] Fauzan Adhiman Fathullah, *Thariqat Tijaniyah: Mengemban Amanat Rahmatan lil'Alamin,* (Kalimantan: Yayasan al-Anshari, 2007), 195-217.

pada hari berikutnya. Jadi, wirid yang dibaca dua kali lipat. Terdapat keutamaan waktu dalam mengamalkan wirid lazim ini, yakni didahulukan (*taqdim*) atau dibaca sebelum masuk waktu shalat Subuh. Apabila ternyata ketika masuk waktu shalat Subuh belum selesai dibaca, maka harus diteruskan sampai selesai *bakdah* shalat Subuh, karena bacaannya harus tuntas. Waktu *taqdim* yang dimaksud adalah sekitar satu jam setengah setelah waktu shalat Isya. Kemudian, pada sore hari, adalah sesudah shalat Asar sampai masuk waktu Isya. Tetapi, apabila berhalangan dan tidak dapat mengamalkannya, maka waktunya bisa diperpanjang sampai masuk waktu subuh. Dan jika sampai batas waktu subuh belum mengamalkan juga, maka ia wajib meng-*qadha*'-nya, yakni mengganti bacaan wirid yang ditinggalkan tersebut pada waktu dan hari mendatang.

Salah satu penjelasan yang menarik dari praktik ajaran mengenai *awrad* tarekat Tijaniyah ini adalah pola-pola yang dibangunnya melalui media budaya masyarakat setempat. Bersama-sama dengan acara-acara budaya ataupun ritual ibadah kepercayaan keagamaan masyarakat setempat, para *muqaddam* dan pengikutnya melakukan praktik-praktik bacaan tarekat Tijaniyah. Bentuk-bentuk semacam ini menjadi semacam upaya dalam rangka rekrutmen pengikut tarekat melalui pengenalan amalan-amalan tarekat ini kepada masyarakat luas. Sebagai ilustrasi konkretnya, bacaan wirid-wirid tarekat Tijaniyah ini juga diamalkan melalui kumpulan-kumpulan pengajian yang diadakan oleh masyarakat setempat, kendatipun para peserta pengajian tersebut tidak seluruhnya menjadi pengikut (*ikhwan)* tarekat Tijaniyah. Salah satu contohnya, manakala seorang tetangga memiliki *hajat*, dan kemudian melaksanakan suatu acara pengajian dengan mengundang para tetangga, kerabat dan para kiai.

Melalui pola-pola semacam inilah, akhirnya banyak "masyarakat awam" mengenal tarekat ini dan kemudian tertarik. Mereka mencari tahu lebih dalam lagi yang pada akhirnya bergabung. Selain bacaan wirid yang telah ditentukan seperti diuraikan di atas, di wilayah Probolinggo terdapat

model ritual yang unik dan khas, sebagaimana informasi yang diberikan oleh seorang kiai,[63] bahwa terdapat suatu tradisi yang merupakan keunikan atau khas ritual tarekat Tijaniyah di wilayah ini. Menurut pengakuannya, ini merupakan tradisi baru bagi tarekat Tijaniyah dan hanya ada di wilayah Probolinggo. Suatu tradisi baik, berdakwah melalui pelaksanaan *wirid* tarekat secara berjamah yang dilaksanakan setiap hari Minggu di tingkat kecamatan dan setiap bulan di tingkat kabupaten yang dibina oleh Habib Jakfar, dan tempatnya berpindah-pindah. Bahkan, pada bulan Ramadhan tradisi wirid ini dilaksanakan setiap hari. Waktunya setelah shalat Asar berjamaah sampai malam hari, yang pesertanya bukan hanya dari pengikut tarekat Tijaniyah saja, melainkan juga masyarakat luas. Adapun wirid yang dibaca tidak hanya meliputi wirid-wirid yang telah ditentukan di dalam tarekat Tijaniyah (*Wirid wadzifah, lazimah dan hailalah*), namun juga terdapat *hizib-hizib* tertentu sebagai doa permohonan kepada Allah SWT. Permohonan dalam doa-doa yang dimaksud adalah beberapa hal yang terkait dengan kebutuhan mendasar hidup manusia, di antaranya tentang rezeki, kesehatan atau kesembuhan dari berbagai penyakit, termasuk juga tentang keselamatan. Praktik menarik lainnya, sering kali masyarakat membawa air putih yang ditempatkan di dalam botol-botol, kemudian diletakkan di depan kiai yang sedang berdoa dengan tujuan sebagai sarana *ngalap berkah*. Air tersebut biasanya dibawa pulang sebagai pengobatan bagi keluarganya yang sakit.

Tradisi yang demikian tampaknya turut serta memberikan kontribusi positif bagi perkembangan tarekat Tijaniyah secara pesat di wilayah ini. Praktik-praktik ritual dikembangkan merambah secara lebih luas, tidak hanya di kalangan internal pengikut tarekat sendiri. Dalam pengamatan penulis, hal ini menarik karena merupakan sarana promosi yang cukup efektif untuk mendemonstrasikan praktik-praktik wirid tarekat kepada masyarakat luas. Dengan demikian, masyarakat dapat

[63] Hasil wawancara dengan K.H. Tauhidullah Badri, 23 Juni 2016.

mengetahui dan mengalami secara langsung praktik zikir dan amalan-amalan tarekat secara lebih jelas. Tampaknya inilah salah satu faktor atau cara dalam meraih dan mempertahankan eksistensi tarekat Tijaniyah hingga kini.

Kesimpulan

Tarekat Tijaniyah mampu mempertahankan eksistensinya setelah mengalami beberapa tantangan yang harus diselesaikan secara arif dan bijaksana. Dengan latar belakang berbagai faktor maka tarekat ini berkembang dan hingga saat ini masih tetap eksis. Profil seorang kiai karismatik sebagai pembawa tarekat merupakan salah satu faktor penyumbang ketertarikan masyarakat terhadap tarekat. Kreativitas dalam membangun jaringan oleh para guru tarekat dengan tokoh-tokoh terkemuka juga merupakan faktor pendukung yang tidak boleh diabaikan. Selain itu, doktrin tarekat Tijaniyah yang ditawarkan kepada masyarakat merupakan faktor dominan yang sulit dibantah. Mengingat masyarakat Madura merupakan masyarakat yang memiliki kepercayaan positif kepada serangkaian berita kebenaran mengenai hal-hal yang bersifat eskatologis. Selain itu, dengan didukung melalui wadah tradisi-tradisi yang telah mengakar dan dijalankan masyarakat setempat, amalan-amalan tarekat Tijaniyah pun menjadi sangat mudah untuk dikenalkan kepada masyarakat luas.

Kolaborasi antara doktrin, praktik amalan-amalan tarekat Tijaniyah ke dalam budaya lokal masyarakat menjadi salah satu sarana yang cukup efektif dalam rangka rekrutmen anggota baru dan menarik simpati masyarakat terhadap tarekat ini menjadi bertambah. Kehadiran tarekat Tijaniyah dengan doktrin-doktrin eskatologis yang cukup "menggoda" telah membuat masyarakat Madura menggantungkan harapan dan cita-cita yang begitu besar terhadap tarekat ini. Apalagi didukung dengan kisah-kisah kehebatan dan kelebihan sang pendiri tarekat, maka dengan rela hati mereka pun

memutuskan bergabung. Adanya doktrin yang mengharuskan para penganutnya melepaskan semua afiliasi tarekat sebelumnya dan dilarang keras merangkap mengamalkan tarekat lain, merupakan strategi rekrutmen yang sangat efektif dalam membesarkan tarekat Tijaniyah ini.

Daftar Pustaka:

Abdul Ghafur Muhaimin, *The Islamic Traditions Of Cirebon: Ibadat and Adat Javanese Muslims,* Disertasi di ANU-Canberra, 1995.

Adhiman Fathullah, *Thariqat Tijaniyah: Mengemban Amanat Rahmatan lil'Alamin,*Kalimantan: Yayasan al-Anshari, 2007.

_____, *Wasilatu Abikum Adam AS.,* tp, 1987.

AJ. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam,* London: George Allen dan Unwin Ltd., 1950, bab 11 "The Decay of Sufism".

Clifford Geertz*, Islam Observeb,* Chicago: University of Chicago Press, 1968.

_____, *The Religion of Java,* Glencoe: The Free Press, III, 1960.

Day Howell, *Sufism and Indonesian Islamic Revival,* Th e Journal of The Asian Studies 60, no.2, 2001.

Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis,*England: Curson Press, 1999.

Ernest Gellner, *Muslim Society,* Cambridge: University Press, 1981.

F.de Jong & B. Radtke (eds), *Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia,* diterbitkan di dalam *Islamic Mysticism Contested: thirteen Centuries of Controversies and Polemics,* Leiden: Brill, 1999.

Fauzan Fathullah, *Al-Khatmu al-Muhammad al-Maklum,* tp. 1985,

George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*,

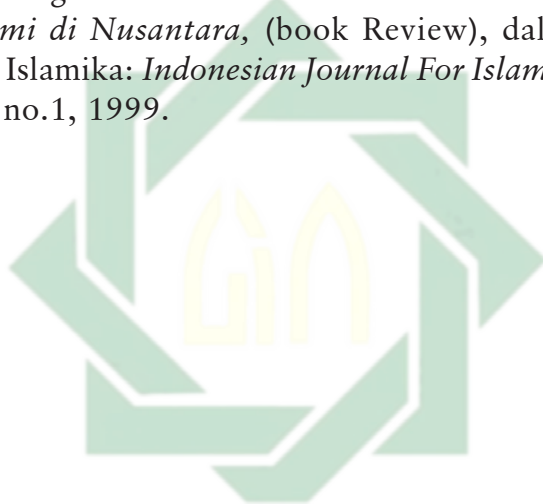
Yogyakarta: Kreasi wacana, 2009.
GF. Pijper, *Fragmenta Islamica: Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX,* Terj. Tudjimah, Jakarta: UI Press, 1987.
http://tijaniyahlentengagung.blogspot.com/2011/12/tijaniyah-jawa-timur.html
http://www.tidjaniya.com: *al-Mauqi' al-Rasmi li at-Tariqah al-Tijaniyah.*
https://attijany.wordpress.com/muqaddam-tijany/.
Ikyan Badruzzaman, *Syeikh Ahmad Tijani dan Perkembangan Tarekat Tijaniyah,* Garut: Zawiyah Tarekat Tijaniyah, 2007.
Komaruddin Hidayat. *Psikologi Beragama: Menjadikan Hidup lebih Nyaman dan Santun*, Jakarta: Hikmah, 2007.
Marcia K. Hermancen, *The oxford Encyclopedia of the Islamic World Provides Comprehensive* (pdf) Scholarly coverage of the full.
Martin Van Bruinessen and Julia Day Howell, *Sufism and the "Modern"in Islam,* (USA & Canada: St. Martins Press, 2007). Terutama pada bab III, *Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks*.
Martin Van Bruinessen, "Controversies and Polemic Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia", di dalam buku F.de Jong & B. Radtke (eds).
_____, *adz-Dzakhirah Al-Islamiyyah,* edisi 18, dan edisi 19.
_____, *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden: Brill, 1999.
_____, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat,* Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
Muhaimin AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon,* 2001.
Saifullah, *Kiai Bahtsul Masa'il: Kiprah dan Keteladanan K.H. Badri Mashduqi,* Yogyakarta: Lkis, 2007.
Samsuri, *Tarekat Tijaniyah: Tarekat Eksklusif dan Kontorversial,* dalam Sri Mulyati (et.al) "Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia,

Jakarta: Kencana, 2005.

Snouck Hurgronje, *Mekkah II,245,255,* (*Mekkah in the Letter part of 19th Century*, 180,185) dan *Verspreide Geschriften, III,* 68.

Syeikh Sholeh Basalamah dan Misbahul Anam, *Tijaniyah Menjawab dengan Kitab dan Sunnah*, Jakarta: Kalam Pustaka, 2006.

Syarah kitab *munniyatul murid* ini penulis jumpai di situs *http//www.cheikh-skiredj.com*

Ulrike Freitag dan William G.Clarence Smith, *Diaspora Hadrami di Nusantara,* (book Review), dalam "Jurnal Studia Islamika: *Indonesian Journal For Islamic Studies*", Vol.6, no.1, 1999.

PENDIDIKAN ISLAM DI TENGAH DISEMINASI DAN KONTESTASI IDEOLOGIS GERAKAN KEAGAMAAN DI LOMBOK

— **Saparudin** —

Introduction[1]

This chapter from Saparudin vividly engages one of the most prominent areas of discussion among Muslims globally: what does it mean to live as an observant Muslim in the contemporary world and who should be regarded as legitimate sources of authority for instructing people about this? The role of formal Islamic education looms large in relation to both topics in all nations where Muslims reside, the more so in an overwhelmingly Muslim-majority nation such as Indonesia. Saparudin's research explores some important consequences of the *reformasi* period on the island of Lombok in the proliferation of Muslim religious movements, local and transnational, feeding intense rivalry for adherents. And religious schools form a key arena in which contested assertions of religious authority are disseminated and defended.

As is inevitably the case in Indonesia, the specific cultural and ethnic context of this research is fundamental. As Saparudin notes, for several decades the organization *Nahdlatul Wathan* (NW) has been a dominant influence

[1] Pengantar oleh Philip Winn.

among Lombok's Muslims. Formally aligned with the more familiar national 'traditionalist' organization of *Nahdlatul Ulama*, NW can nevertheless be viewed in its island setting as a past force for religious reform and even as conservatively orthodox, largely as a result of its historical contest with, and ultimately displacement of, an older and more syncretic local expression of Islamic religiosity known as *waktu telu*. In membership terms, in political sway and in provision of education, NW (and its associated *Tuan Guru* religious leaders) remains the most influential Muslim organization on Lombok.

But Saparudin shows us that the near hegemonic position NW has occupied among the great majority of Lombok's Muslims is no longer without serious challenge, and in unsettling fashion.

A key focus of the chapter concerns the presence and increasing popularity of *salafi* schools in Lombok, a transnational Islamic religious movement (with roots in Saudi Arabia) that pursues an overt agenda of religious purification, seeking to strip all elements it deems heretical from contemporary Muslim religious understandings and practice. Controversially, *salafis* in Lombok view the organization NW as a source and bastion of numerous heretical innovations in Islam they oppose. From being local guardian of orthodox Muslim observance in Lombok then, NW now finds itself recast as an obstacle to the proper expression of religious piety. And while *salafi* groups remain a minority in the island, they have demonstrated an ability to leverage connection to a heartland of Arab culture and language – one popularly venerated in Indonesia as 'holy land' (*tanah suci*) in relation to Mecca and the geographic origins of Islam – along with practical nous in utilizing an array of technology to communicate their message (including television and radio stations broadcasting to Lombok). Saparudin notes that nearly ninety *salafi* mosques have been established and continue to expand, along with schools and

madrasahs across a range of levels. With some *salafi* schools also gaining formal accreditation as educational institutions from the Indonesian state, and with examples of *Tuan Guru* shifting allegiance to the movement, the *salafi* challenge to NW legitimacy in Lombok is now being actively resisted.

The chapter offers an absorbing case study of the diverse impacts stemming from 'mainstreaming' Islamic education in Indonesia through state accrediting of private (non-government) religious schools (which constitute the majority of Islamic educational institutions throughout the country). Saparudin argues that rather than having an homogenizing effect within broader dynamics of contemporary Islamization in Indonesia, formerly marginal Islamic groups are making use of national institutional status as an opportunity to enlarge the reach of their doctrinal ideas through what he terms an ideological 'hidden curriculum' that operates alongside adherence to required national curricular materials. He suggests this should be of concern, though not in relation to the issues of religious radicalism and terrorism which animate so much western discussion of Islamic education. Rather, in the potential this holds for a hazardous fragmentation of social identity among local Muslim populations. Saparudin draws attention to the negative impacts dogmatically-framed accusations of religious heresy can have on family relationships, and to the emergence of instances of intra-communal violence.

A particularly compelling section of the chapter provides an account of educational materials issued by NW in response to the *salafi* presence, addressing the movement's criticisms (much of which relates to various forms of ritual action) and providing theological rebuttals. The materials are designed for use in NW schools as well as for wider popular consumption. A fascinating implication in Saparudin's findings is that NW may well be reshaping itself in response to the *salafi* presence, forced to more rigorously formalize a range of doctrinal positions in meeting the demands of new generations of

Muslims with greater exposure to multiple perspectives on their religion. Whether local *salafi* will also undergo transformation as a result of their increasingly established presence in Lombok remains to be seen (though this has occurred elsewhere in Indonesia).

The question of the substantive connections that exist between religious pluralism, civil society and social cohesion is an ongoing and vital issue for research and deliberation among scholars, public intellectuals, and religious and government leaders, certainly in Indonesia but also elsewhere. Straightforward answers are elusive. But contributions like that of Saparudin in this chapter provide valuable material to ensure that any such discussion is well-informed by insights from the contemporary experiences of diverse Muslim communities.

Pendahuluan

Rivalitas antarkelompok keagamaan yang menguat sejak reformasi menempatkan pendidikan Islam sebagai wadah diseminasi dan kontestasi pembentukan identitas ideologis masing-masing. Reformasi yang diikuti demokratisasi sejak 1998, dalam analisis Martin van Bruinessen[2] dan Robert W. Hefner[3] memberikan ruang yang semakin terbuka untuk tumbuh dan bangkitnya berbagai gerakan keagamaan dengan identitas ideologi masing-masing, baik yang bersifat demokratis, progresif maupun konservatif. Hadir dan berkembangnya gerakan Islam yang bersifat transnasional semisal Salafi, Hizbut Tahrir Indonesia, Jama'ah Islamiyah, Tarbiyah—Ikhwan al-Muslimin dan Jamaah Tabligh di berbagai daerah semakin memperkuat kecenderungan ini. Bahkan menurut Azra, gerakan keagamaan yang tidak diketahui sebelumnya semisal Forum Komunikasi Ahlu-Sunnah Wal-Jamaah (FKASWJ), Lasykar Jihad, Front Pembela Islam (FPI) mendapat momentum.[4] Meuleman secara tegas mengatakan bahwa runtuhnya Orde Baru (Orba) berkontribusi dalam mengintensifkan persaingan perebutan otoritas keagamaan antarkelompok keagamaan, di mana kepentingan ideologis lintas negara menanamkan pengaruhnya.[5] Kecenderungn ini kini merambah ke dalam kultur akademik pendidikan Islam di Indonesia.

---

[2] Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"* (Singapore: ISEAS, 2013), h. 21-53.

[3] Beberapa lembaga pendidikan yang memiliki afiliasi dengan gerakan keagamaan yang diidentifikasi Hefner adalah lembaga pendidikan Salafiah, pendidikan Salafi Wahabi, Sekolah Islam Integral PKS, pendidikan Hidayatullah, pendidikan NU dan Muhammadiyah. Robert W. Hefner, Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia, dalam Robert W. Hefner (ed.) *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2009), h. 55-98. Lihat juga Robert W. Hefner."Public Islam and the problem of Democratization".*Sociology of Religion* (2001): 62:4, h. 491-514.

[4] Azyumardi Azra, Distinguishing Indonesian Islam Some Lessons to Learn, dalam Jajat Burhanuddin dan Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: ICAS/Amsterdam University Press, 2013), h. 72-73.

[5] Meuleman, J. (2011). Dakwah, competition for authority, and development. *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde, 167* (2), h. 236.

Penguatan pergulatan internal umat Islam yang direpresentasikan oleh gerakan dan kelompok keagamaan berdampak terhadap semakin beragamnya corak dan orientasi ideologis lembaga pendidikan Islam. Pondok pesantren, madrasah, dan sekolah Islam kini tidak hanya lahir dari respons lokalitas keindonesiaan, sebagaimana yang diselenggarakan Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, dan Nahdlatul Wathan (NW) tetapi juga oleh tipologi pendidikan yang memiliki afiliasi dengan ideologi keagamaan yang bersifat transnasional seperti pendidikan salafi, Sekolah Islam Terpadu kelompok Tarbiyah Ikhwan al-Muslimin, pendidikan Syiah, pendidikan Jamaah Tabligh dan lembaga pendidikan Majelis Mujahidin Indonesia. Hal ini mencerminkan bahwa pendidikan Islam tidaklah monolitik baik secara kelembagaan maupun ideologis. Semakin kompleks ketika keragaman aktor-aktor yang terlibat dalam eksperimen pendidikan[6] untuk mendiseminasikan dan mengembangkan identitas sesuai dengan ideologi masing-masing.

Problematika pendidikan Islam di Indonesia tidak lagi permasalahan epistemologi—adanya *gap* antara ilmu sekuler dengan agama sebagaimana temuan Jackson dan Parker.[7] Tetapi, yang dihadapi adalah persoalan ideologis—rivalitas antarkelompok Islam yang menempatkan lembaga pendidikan sebagai instrumen utama dan wadah konstestasi. Karena itu, terintegrasinya pendidikan Islam ke dalam sistem pendidikan nasional lebih dari sekadar untuk menyetarakan standar kualitas pendidikan umum seperti yang diungkapkan Jackson dan Parker,[8] dorongan modernisasi sebagaimana analisis Karel Steenbrink,[9] desakan sekulerisasi dalam pandangan Tuna Mustafa,[10] atau dalam rangka menjawab ekspektasi keagamaan

---

[6] Robert W. Hefner, Islamic Knowledge and Education in the Modern Age, *The New Cambridge History of Islam*, Vol. 6, Muslims and Modernity Culture and Society since 1800, edited by Robert W. Hefner, Cambridge Press, 2011, h. 498.

[7] Jackson, Elisabeth and Parker, Lyn. 'Enriched with Knowledge': Modernisation, Islamisation and the Future of Islamic Education in Indonesia. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 42, No. 1, 2008: 21-53. 31

[8] Jackson, Elisabeth and Parker, Lyn. 'Enriched with Knowledge', 28

[9] Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah Kurun Modern* (Jakarta: LP3S, 1994).

[10] Tuna Mustafa, *Madrasa Reform as a Secularizing Process: A view from the Late Russian*

dan sosial masyarakat Islam sebagaimana pandangan Azra.[11] Lebih dari itu juga kepentingan ideologis masing-masing kelompok gerakan keagamaan penyelenggara pendidikan.

Memenuhi dan mendukung kebutuhan ideologis, gerakan dan kelompok keagamaan memanfaatkan *structural opportunity*[12] *dengan menyelenggarakan sekolah formal. Muhammadiyah sebagai penggerak awal integrasi ke dalam sistem pendidikan nasional telah menginspirasi kelompok keagamaan lain untuk selanjutnya memiliki dan menyelenggarakan sekolah formal. Kini, gerakan Salafi yang semula menjaga jarak dengan sistem negara,*[13] *menawarkan strategi baru dengan mengintegrasikan lembaga pendidikannya ke dalam sistem pendidikan nasional. Sebagaimana yang dikaji dalam penelitian ini, tiga lembaga pendidikan masing-masing Sekolah Muhammadiyah, Nahdlatul Wathan, dan Salafi merupakan sekolah formal, di mana non-keislaman menjadi core* kurikulumnya. Namun, pada saat yang bersamaan kepentingan ideologis yang terstruktur baik dalam intra, ekstra, maupun *hidden* kurikulumnya tetap disemaikan, yang dalam banyak hal cenderung memperoleh porsi yang dominan. Bahkan, ideologisasi dengan afiliasi partai politik sebagaimana Sekolah Islam Terpadu seperti Sekolah Luqman Hakim di Yogyakarta, al-Khairat, al-Madinah dan beberapa sekolah terpadu lainnya, yang digerakkan kader-kader Partai Keadilan Sejahtera (PKS) memperoleh ruang untuk mengekspresikan identitas keagamaan dan islamisme, sembari secara pragmatis mengadopsi sistem dan kurikulum

---

Empire, 2011, *Comparative Studies in Society and History* 53, no. 3: 540-570.

[11] Azyumardi Azra dan Jamhari, Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis, dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty (ed), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006), h. 4.

[12] Glenn E. Robinson, Hamas as Social Movement,in Wiktorowicz, Quintan (editor), *Islamic Activism and Social Movement Theory A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), h. 116.

[13] Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2) (2000); lihat juga Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11) (2014): 383-421.

nasional.[14] Lebih dari itu, Yayasan Pendidikan al-Mukmin Ngruki yang diklaim sebagai pusat pengembangan gerakan militan-radikal, melalui Madrasah Aliyah dan Tsanawiyah al-Mukmin juga diberikan ruang untuk mengekspresikan ideologi salafinya dalam kurikulum, seraya akomodatif dan terintegrasi dalam sistem pendidikan nasional.[15] Kondisi ini mengindikasikan bahwa negara bersikap akomodtif terhadap pendidikan Islam.

Kecenderungan di atas menjadi indikasi yang kuat bahwa relasi pendidikan Islam dengan negara di Indonesia memiliki distingsi tersendiri dengan negara lain. Pengalaman di Turki, Mesir, Maroko, Afganistan, Pakistan, Malaysia, Brunei Darussalam, dan Arab Saudi, mencerminkan penetrasi dan kooptasi negara terhadap pendidikan Islam di satu sisi, serta oposisi dan penegasian lembaga-lembaga pendidikan Islam di sisi lain. Kasus di Turki sebagaimana hasil studi Bekim Agai, misalnya, menunjukkan berbagai regulasi dan sistem pendidikan yang ditawarkan pemerintah menjadi kewajiban madrasah dan sekolah Islam. Kuatnya kontrol negara menjadikan lembaga pendidikan Islam kehilangan (pluralitas) identitasnya, bahkan menjadi sekuler di banyak sisi. Agai menggambarkan berbagai kebijkan sekulerisasi yang ditawarkan negara yang melahirkan Gulen Group, memiliki dampak yang cukup fundamental bagi lembaga pendidikan Islam di Turki. Bahkan, menurut Agai, kebijakan tersebut dipandang sebagai akhir dari dikotomi antara pendidikan Islam dengan sistem pendidikan negara.[16]

---

[14] Noorhaidi Hasan, Education, Young Islamists and Integrated Islamic School in Indoensia, *Studia Islamica*, Vol. 19, no. 1, 2012, 90. Sekolah Islam Terpadu yang bernaung di bawah JSIT (Jaringan Sekolah Islam Terpadu) memperlihatkan doktrinasi transnasional Ideologi keagamaan di Indoensia, dan pada saat yang bersamaan menjadi instrumen mobilitas dan kaderisasi partai. Lihat Karen Bryner, *Piety Projects: Islamic School for Indonesia's Urban Middle Class* (PhD Dissertation The Graduate School of Arts and Science, Columbia University, 2013), h. 250-252.

[15] Muatan kurikulum pada madrasah al-Mukmin ini mencerminkan struktur kurikulum yang sangat padat dengan menempatkan muatan agama dan ideologis dalam porsi yang dominan. Studi secara spesifik lihat Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination*, 46-49. Lihat juga bagian awal artikel Noorhaidi Hasan, Education, Young Islamists, h. 81-82.

[16] Bekim Agai, Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of

Perbandingan lebih lanjut juga dapat disaksikan di Brunei Darussalam dan Malaysia. Di bawah kontrol negara, pendidikan Islam cenderung memiliki identitas yang tunggal, di mana pemikiran *ahl sunnah wa al-jamaah* (mazhab Syafi'i) menjadi ideologi resmi negara.[17] Kuatnya hegemoni negara, mengantarkan semua madrasah dan aktivitas keagamaan di bawah kontrol negara secara penuh.[18] Hal yang sama juga terjadi di Arab Saudi. Analisis Coulson menunjukkan bahwa sekolah-sekolah pemerintah di Arab Saudi berada di bawah instruksi wahabisme. Mereka diharuskan mengikuti kurikulum sekolah wahabi sebagai kurikulum sekolah negara. Semua buku disuplai dan diseleksi oleh negara. Ini dilakukan sebagai salah satu cara untuk menjaga satu ideologi dan menolak mereka yang secara ideologis bertentangan dengan wahabisme.[19]

Sebaliknya, realitas pendidikan di Pakistan yang digambarkan Sodhar dkk., mengalami ketegangan dengan pemerintah, di mana pendidikan bersikukuh untuk tidak menerima perubahan sistem yang ditawarkan negara, yang walaupun pada akhirnya mengalami krisis finansial.[20] Hasil studi Misbahur Rehman menunjukkan bahwa sebagian besar madrasah di Pakistan menolak berinteraksi dan registrasi ke dalam sistem negara. Reformasi pendidikan yang digulirkan

The Fethullah Gulen Group, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman. eds. *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007), h. 168. Tentang sejarah modernisasi dan sekularisasi pendidikan Islam di Turki lihat Abdul Mukti, *Pembaharuan Lembaga Pendidikan Islam di Mesir: Studi tentang Sekolah-Sekolah Modern Muhammad Ali Pasya* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008), h. 75-78.

[17] Azyumardi Azra, The Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamaah in Southeast Asia: The Literature of Malay-Indonesian Ulama and Reforms. *Heritage of Nusantara International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vo. 2 No. 1 Juni 2013, h. 3-4

[18] Iik A. Mansurnoor. Maintaining Religious Tradition in Brunei Darussalam: Inspiration and Challenges, dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory (Editor). *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kualalumpur: Yayasan Ilmuan, 2011), h. 198-199, 211, 215.

[19] Andrew Coulson, Education and Indoctrination in the Muslim World Is There a Problem? What Can We Do about It?, *Policy Analysis,* No.511, 2004, h. 8-9.

[20] Zain Ul Abidin Sodhar, Shamshad Rasool, Khair-un-Nisa. Madrasah System of Education in Pakistan: Challenges and Issues. *International Research Journal of Arts & Humanities (IRJAH),* vol. 14, 2015, h. 296.

negara tidak memperoleh respons dari ulama, sehingga hanya 6% madrasah yang menerima agenda ini.[21] Bahkan negara digandrungi rasa curiga kepada ulama yang memegang otoritas pada lembaga-lembaga pendidikan Islam. Berbagai regulasi yang ditawarkan pemerintah menghadapi penolakan dari pemangku madrasah dan lembaga pendidikan Islam lainnya, karena dianggap tidak sejalan dengan ideologi keagamaan yang dianut dan menjadi dasar pengembangan pendidikan.[22] Walaupun ada beberapa perubahan dalam beberapa tahun terakhir, sejalan dengan program USAID Amerika[23] di negara ini, kekuatan ideologi keagamaan yang berafiliasi dengan Taliban masih memperoleh tempat.

Sekali lagi, temuan-temuan di beberapa negara muslim di atas, menegasikan karakter pendidikan Islam di Indonesia. Pendidikan Islam kontemporer Indonesia seperti madrasah dan sekolah Islam, sebagaimana yang berjalan saat ini, merupakan dinamika yang harmonis dengan negara tanpa adanya hambatan untuk mengekspresikan keragaman identitas ideologi masing-masing.[24] Tidak hanya kelompok Islam tradisional seperti NU, al-Washliyah, Perti, Mathlaul Anwar, al-Khairat, dan Nahdlatul Wathan, juga kelompok Islam modernis Muhammadiyah dan Persis. Lebih dari itu, gerakan-gerakan Islam transnasional sebagaimana halnya Tarbiyah Ikhwan al-Muslimin, Salafi, dan Syiah memperoleh ruang untuk mengekspresikan identitas keagamaan dan

---

[21] Misbahur Rehman, Reforms in Pakistani Madrasas: Voices from Within, dalam Charlene Tan (ed.). *Reform in Islamic Education International Perspectives*. London, Bloomsbury Academic: 2014, h. 99-102.

[22] Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20 Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas* (Jakarta: Kencana, 2012), h. 61, 65. Lihat juga Jonathan P. Berkey, Madrasah Madievel and Modern: Politic, Education, and The Problem of Muslim Identity, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman, eds. *Schooling Islam the Culture and Politics,* h. 52-54.

[23] Inamullah, Hafiz Muhammad, Hafiz Hifazatullah, Muhammad Sarwar, Naeemullah Khan, and Khalid Sultan. "Reforming The Madrassah System of Education In Pakistan." *Contemporary Issues In Education Research* 3 (2010). no. 4: 43-46.

[24] Florian Fohl. "Negotiating Religious and National Identities in Contemporary Indonesia Islamic Education." *Cross Currents* 61, (2011), no. 3: 399-414. *Humanities Full Text (H.W. Wilson)*, EBSCO*host*. Lihat juga Azyumardi Azra, *The Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamaah in Southeast Asia*. 2, h. 11-14.

islamisme, sambil secara pragmatis mengadopsi sistem dan kurikulum nasional.[25] Hal ini berarti negara memberikan wadah dan ruang bagi terjadinya proses ideologisasi dalam pendidikan formal, walaupun secara yuridis belum ada regulasi yang dijadikan dasar pelaksanaannya. Namun demikian, bukan indoktrinasi ideologis yang melahirkan radikalisme sebagaimana kecenderungan di Afganistan dan Pakistan. Di Indonesia, madrasah dan sekolah Islam kini menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional, baik secara yuridis maupun institusional, yang oleh Azra disebut sebagai proses *mainstreaming* (pengarusutamaan) pendidikan Islam,[26] meskipun secara independen dikelola oleh komunitas muslim. Karena memang institusi keislaman di Indonesia berada di bawah kontrol komunitas muslim daripada negara.[27] Karena itulah, kontrol kelompok keagamaan terhadap substansi dan orientasi pendidikan Islam lebih menentukan.

Pada saat yang bersamaan, transformasi tidak menghilangkan identitas ideologis kelembagaan maupun kultural pendidikan Islam. Lembaga pendidikan yang dioperasikan oleh kelompok keislaman menawarkan kurikulum sesuai dengan ideologinya masing-masing, baik intra dan ekstrakurikuler maupun dalam *hidden* kurikulum. Di intrakurikulum, misalnya, terdapat mata pelajaran Islam dan ke-Muhammadiyah-an di lembaga pendidikan Muhammadiyah, ke-Aswaja-an dan Ke-NW-an

[25] Noorhaidi Hasan, Education, Young Islamists and Integrated Islamic School in Indonesia, *Studia Islamica*, Vol. 19, no. 1, 2012, h. 90. Sekolah Islam Terpadu yang bernaung di bawah JSIT (Jaringan Sekolah Islam Terpadu) memperlihatkan doktrinasi transnasional Ideologi keagamaan di Indoensia, dan pada saat yang bersamaan menjadi instrumen mobilitas dan kaderisasi partai. Lihat Karen Bryner, *Piety Projects: Islamic School for Indonesia's Urban Middle Class* (PhD Dissertation The Graduate School of Arts and Science, Columbia University, 2013), h. 250-252.

[26] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi*, h. 100. Lihat juga Azyumardi Azra, Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case, dalam Charlene Tan (ed.). *Reform in Islamic Education International Perspectives*. London, Bloomsbury Academic: 2014, h. 64-65. Dari perspektif historis lebih lengkap tentang tipologi dan transformasi pendidikan Islam, dan peran negara, lihat Azyumardi Azra, Dina Afrianty dan Robert W. Hefner, Pesantren dan Madrasah: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman (eds.) *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007), h. 186-188.

[27] Azyumardi Azra, *Distinguishing Indonesian Islam,* h. 66.

di lembaga pendidikan NW, akidah dan manhaj di lembaga pendidikan Salafi. Hal ini dimungkinkan mengingat 91% dari 78.035 lembaga pendidikan Islam pada tingkat sekolah dasar hingga perguruan tinggi berstatus swasta,[28] dan sebagian besar dioperasionalkan oleh organisasi sosial keagamaan, seperti Muhammadiyah, NU, dan beberapa gerakan keagamaan yang berafiliasi dengan ideologi transnasional Salafi, serta organisasi keagamaan lokal seperti Nahdlatul Wathan[29] di Lombok.

Bersikukuh untuk menjadikan sekolah dan madrasah sebagai panggung kontestasi pembentukan identitas ideologis, memiliki sejumlah implikasi. Madrasah dan sekolah Islam memiliki kecenderungan untuk dijadikan sebagai wadah transmisi perspektif indoktrinatif untuk tidak hanya mengajarkan klaim kebenaran dan keselamatan, tetapi juga mem-*bleming* dan menegasikan kelompok satu dengan yang lain. Hasil studi tim Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2016 menunjukkan bahwa buku teks Pendidikan Agama Islam (PAI) di sekolah memuat sikap intoleran terhadap perbedaan paham dan mengandung nuansa kekerasan dalam menyikapi perbedaan. Intoleransi pada buku-buku teks tecermin dalam bentuk menyalahkan pendapat dan atau praktik ibadah yang berbeda, mempromosikan pendapat yang satu tanpa menghadirkan pendapat lainnya, memuat pandangan negatif atau stereotip kelompok lain. Bahkan, buku teks tertentu membidahkan dan menyesatkan paham dan ibadah yang berbeda.[30]

---

[28] Persentase ini dapat lebih tinggi mengingat untuk tingkat RA 100% berstatus swasta. Kementerian Agama RI, *Statistik Pendidikan Islam Tahun 2015/2016* (Jakarta: Kemenag, 2016).

[29] Organisasi Islam ini yang mendominasi lembaga pendidikan Islam, terutama dalam bentuk madrasah di Nusa Tenggara Barat. Fathurrahman Muhtar, Pola Pengembangan Ponpes NW Pasca Wafatnya TGH. M. Zainuddin Abdul Majid, *Jurnal Penelitian Keislaman,* Vol. 9, no. 1, 2013, IAIN Mataram. Lihat juga Jajat Burhanudin, Pesantren, Madrasah, dan Islam di Lombok, dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty, eds. *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006), h. 45.

[30] PPIM UIN Jakarta, *Policy Brief: Tanggung Jawab Negara terhadap Pendidikan Agama Islam,* Jakarta, 2016: 2.

Kecenderungan indoktrinatif tersebut berimplikasi terhadap pola berpikir siswa. Pada akhirnya siswa tidak terbiasa dengan perbedaan, mudah menyalahkan paham dan praktik agama yang berbeda, dan rentan terprovokasi pandangan eksklusif.[31] Siswa disuguhkan pandangan puritan bahwa ritual yang dipandang bidah atau syirik misalnya, merupakan kesesatan yang harus dipurifikasi, dan pelakunya harus dijauhi. Sebaliknya, pelekatan konservatif, eksklusif, sesat dan berbagai stereotip terhadap kelompok puritan dikonstruksi dan dikonsumsi oleh siswa. Karena memang, siswa tidak hanya diharapkan menguasai ilmu agama dan umum, juga menjadi apa yang disebut Louis Althrusser sebagai *aparratuses ideology,*[32]—kader militan masing-masing gerakan keagamaan tertentu.

Lebih jauh, terjadinya kontestasi pembentukan identitas pada sekolah dan madrasah berpengaruh terhadap semakin terpeliharanya kalau bukan terjadinya fragmentasi sosial pada masyarakat Islam. Semakin meluasnya pengaruh Salafi dengan doktrin *al-hadhar wa al-tahdhir*[33] yang menempatkan apa yang mereka sebut sebagai *ahl bid'ah wa al-hawa*'[34] sebagai objek dakwah dan kelompok yang harus dijauhi, memiliki korelasi yang kuat terhadap semakin ofensif dan intensifnya respons NW terhadap paham dan dinamika Salafi. Dapat disaksikan, sejumlah tensi sosial, ideologis, dan bahkan konflik fisik baik antara Salafi dengan NW secara spesifik maupun Salafi dengan kelompok muslim *mainstream* lainnya. Sejauh

---

31 PPIM UIN Jakarta, *Policy Brief,* h. 2.

32 Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 1971), h. 233. Lihat juga Arief Mudatsir Mamdan, *Krisis Ideologi Catatan tentang Ideologi Politik Kaum Santri Studi Kasus Penerapan Ideologi Islam PPP* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2009), h. 26-28.

33 Konsep *at-tahdhir* merupakan basis doktrin Salafi dalam berinteraksi dengan mereka yang dianggap pelaku bidah. *At-tahdhir* merupakan sikap menjauhi dan tidak bergaul terhadap mereka yang dianggap pelaku bidah, manakala tidak mampu menghilangkan kebidahan mereka. Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah, tp. 1423 H), h. 99-100. Lihat juga Nashir bin Abd al-Karim al-'Akl, *Islamiyah La Wahabiyah* (Saudi: Dar al-Fadilah, 2007), h. 359.

34 Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* h. 91-92. Lihat juga Abd al-Razak al-Dawish, Al-Dawish, Abd al-Razak. *Fatawa al-Lajnah al-Ra'ah Li al-buhuthi al-'Ilmiyah wa al-Ifta',* Jilid 2. (Riyadh: Dar Bilnasiyah Linashr wa al-Tauzi', 1317 H), h. 461.

identifikasi yang saya lakukan, setidaknya ada 13 konflik yang terjadi baik dalam bentuk pembakaran dan pengrusakan masjid, madrasah dan rumah Salafi, maupun pengusiran guru, tokoh dan pengikut Salafi dalam kurun waktu sepuluh tahun terakhir.[35] Selain perbedaan pemahaman terhadap doktrin Islam—yang selanjutnya dijadikan justifikasi dan penegasian satu dengan yang lain, juga manifestasi doktrin *al-hadhar wa al-tahdhir* tersebut untuk tidak bermajelis bersama kelompok *mainstream* dalam hal menjalankan ibadah.

Berbanding lurus dengan kecenderungan umum, realitas pendidikan Islam di Lombok juga tidak terlepas dari penguatan identitas dalam bentuk artikulasi ideologi keagamaan. Hal ini dimungkinkan mengingat dari 2.584 madrasah dalam berbagai tingkatannya, hanya 66 madrasah atau 17% yang berstatus negeri. Selebihnya 2.518 atau 83% berstatus swasta,[36] yang sebagian besar dikelola oleh organisasi keagamaan,[37] seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Nahdlatul Wathan dan gerakan keagamaan yang berafiliasi dengan Salafi. Muhammadiyah memiliki lembaga pendidikan tingkat dasar sampai perguruan tinggi yang menyebar di wilayah perkotaan. Sementara lembaga pendidikan di bawah naungan Nahdlatul Ulama dan NW menyebar di hampir semua pelosok desa kabupaten/kota. Walaupun datang lebih belakangan, dan tidak sebesar Nahdlatul Wathan dan Nahdlatul Ulama, gerakan Salafi Wahabi[38] (selanjutnya disebut Salafi)

---

[35] Murdianto dan Azwani, Dakwah dan Konflik Sosial Jama'ah Salafi di Gunungsari Lombok Barat, *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 9, no. 2, 2013. Lihat juga Faizah, Pergulatan Teologi Salafi dalam Mainstream Keberagamaan Masyarakat Sasak, *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 16, no. 2, 2012, h. 393-399.

[36] Kementerian Agama NTB, *Rekapitulasi Data Pendidikan Tahun 2014*. Paralel dengan komposisi pendidikan Islam secara nasional, di mana 91% dari 78.035 lembaga pendidikan Islam pada tingkat sekolah dasar hingga perguruan tinggi berstatus swasta, dan sebagian besar dikelola oleh organisasi sosial keagamaan. Kementerian Agama RI, *Statistik Pendidikan Islam Tahun 2015/2016* (Jakarta: Kemenag, 2016).

[37] Kementerian Agama NTB, *Rekapitulasi Data Pendidikan Tahun 2011/2012* (Mataram, Kemenag NTB, 2012).

[38] Istilah ini digunakan untuk mempertegas perbedaan penggunaan kata "salafi" dalam studi ini dengan keragaman maknanya dalam konteks yang lain, seperti pesantren salaf, gerakan salafi Muhammad Abduh yang lebih progresif dan rasional, salaf ash-shalih dalam makna universal. Lihat Noorhaidi Hasan, The Salafi Madrasas of Indonesia, dalam Farish A. Noor,

yang didukung oleh—(dan menjadi patronasi) Arab Saudi kini sedang mengembangkan lembaga pendidikan formal di seluruh kabupaten/kota di Lombok, juga memperoleh apresiasi masyarakat.

Kini, posisi dominan NW memperoleh tantangan yang serius dari kelompok Salafi, gerakan puritan yang mengklaim diri sebagai pengusung *manhaj* Salaf, Islam murni yang bebas dari praktik syirik dan bidah.[39] Tumbuh dan berkembang di tengah resistensi kelompok *mainstream* NW, sekolah-sekolah Salafi menjadi tren baru pendidikan Islam di Lombok. Madrasah Abu Hurairah yang dikaji dalam studi ini merupakan lembaga pendidikan Salafi yang memiliki kontribusi tidak hanya terhadap perkembangan gerakan Salafi di daerah ini, tetapi juga perubahan persepsi masyarakat Lombok atas stereotip konservatif yang selama ini dilekatkan. Pertumbuhan jumlah siswa yang kini mencapai 2.309[40] yang didukung oleh sarana yang memadai, merupakan capaian yang signifikan dan sekaligus mengindikasikan peningkatan simpati masyarakat.

Berdasarkan alur logika atas isu yang dikaji, maka dapat dikatakan bahwa meskipun sudah lama mengalami transformasi ke dalam sistem pendidikan nasional, madrasah dan sekolah Islam tetap dijadikan sebagai wadah diseminasi dan kontestasi identitas ideologis masing-masing kelompok dan gerakan keagamaan. Kondisi ini berkontribusi terhadap semakin terpeliharanya—kalau bukan terjadinya fragmentasi sosial pada internal masyarakat Islam. Lebih jauh dapat "mengancam" kohesi sosial yang sudah lama diupayakan melalui lembaga pendidikan dan kelompok sosial keagamaan.

Menempatkan Madrasah Muallimin NW Pancor

Yonginder Sikand Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), h. 249-250. Lihat juga Robert W. Hefner, *Islamic Schools, Social Movements*, 87-88. Lihat juga Henri Lauziére, The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From The Perspective of Conceptual History, *Journal Midle East Study,* no 42 (2010), h. 369-389.

[39] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah, tp. 1423 H).

[40] Ponpes Abu Hurairah, *Dokumen Santri Abu Hurairah Tahun Ajaran 2016-2017.*

Lombok Timur, Sekolah Muhammadiyah Mataram dan Madrasah Salafi Abu Hurairah Mataram sebagai objek studi, penelitian ini difokuskan pada bagaimana ideologi keagamaan dikonstruksi dan didiseminasikan dalam berbagai aspek pendidikan tersebut, dan implikasinya terhadap kontestasi di tengah berbagai ekspektasi masyarakat. Pergulatan—rivalitas antarkelompok keagamaan yang bermetamorfosis ke dalam pendidikan formal merupakan isu besar yang memayungi fokus tersebut. Selanjutnya, digali secara spesifik dan sistematis dalam proses pendidikan, dan implikasi sosiologis-ideologisnya terhadap justifikasi dan penegasian satu dengan yang lain dalam konteks keberagamaan masyarakat Lombok. Oleh sebab itu, meskipun dibingkai dalam sistem pendidikan yang sama, namun corak dan muatannya berbeda sesuai perbedaan ideologi yang dianut penyelenggara.

Metode dan *Framework* Pembacaan

Studi ini merupakan *field research* yang dilakukan pada latar alamiah dengan lokus pendidikan Islam pada masyarakat Islam di Lombok. Maka dipandang relevan metode kualitatif dengan pendekatan fenomenologi dan sosiologi dijadikan sebagai *cognitive framework* dalam proses penelitian. Relevansi metode kualitatif karena menitikberatkan pada fenomena sosial yang melibatkan interpretasi, pengalaman, perasaan dan persepsi dari subjek yang diteliti.[41] Sedangkan fenomenologi, penggunaan pendekatan ini—sesuai karakternya, mengharuskan peneliti sebagai *key instrument* yang terjun ke lapangan dalam waktu yang memadai. Fenomenologi mengharuskan peneliti menyatu dengan subjek penelitian dan subjek pendukungnya,[42] melihat secara dekat interpretasi individu atas pengalamannya sendiri.[43] Sebagai

[41] Maguerite G. Lodico, Dean T. Spaulding, Katherine H. Voegtle, *Methods in Educational Research From Theory to Practice* (Fransisco: Jossey-Bass, 2010), h. 142-143.

[42] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* Edisi IV (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), h. 25.

[43] Maguerite G. Lodico, Dean T. Spaulding dan Katherine H. Voegtle, *Methods in Educational*

salah satu pendekatan, fenomenologi menekankan pada makna (*meaning*) dari suatu peristiwa dan interaksi yang dikonstruksi oleh subjek yang diteliti,[44] bukan oleh peneliti sendiri. Sedangkan pendekatan sosiologi yang memberikan perhatian pada hubungan interaksi dan konstruksi sosial,[45] digunakan untuk melihat bagaimana relasi, interaksi dan kontestasi antargerakan keagamaan dalam mengkonstruk identitas ideologis dalam proses pendidikan. Adanya interaksi baik dalam bentuk justifikasi maupun penegasian antarkelompok keagamaan merupakan alasan utama mengapa pendekatan sosiologi dipandang relevan.

Untuk kebutuhan analisis, digunakan teori-teori *apparatuses ideology* oleh Louis Althusser[46] dalam mengamati bagaimana lembaga pendidikan digerakkan untuk kepentingan ideologis kelompok keagamaan; dan teori *contestation* oleh Antje Wiener[47] untuk mengamati bagaimana justifikasi dan penegasian antarkelompok keagamaan dalam pendidikan.

Ditempatkan dalam kerangka teori kontestasi yang dirumuskan Wiener, pembentukan identitas ideologis pada madrasah NW, sekolah Muhammadiyah, dan madrasah Salafi memiliki struktur yang secara sistematis mencerminkan dialektika yang intens antara kebutuhan penegasan di satu sisi dan penegasian di sisi lain. Sebagai aktivitas sosial, dalam kontestasi-interaksi sosial dibentuk secara eksplisit melalui persaingan, penolakan, dan perdebatan; dan secara implisit melalui pengabaian, penegasian, dan ketidakpedulian.[48] Berdasarkan data yang diperoleh, selanjutnya kontestasi dipetakan ke dalam tiga tingkatan sesuai klasifikasi kontestasi Wiener, yaitu yaitu *low contestation, regular contestation,*

Research, h. 148.

44 Robert C. Bogdan dan Bilken Sari Knopp, *Qualitive Research for Education An Introduction to Theory and Methods,* Third Edition (Needham Heights: Viacom Company, 1998), h. 23.

45 Michael S. Northcott, Sociological Approaches, dalam Peter Connoly (ed.) *Approaches to the Study of Religion,* h. 193-194.

46 Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism*, h. 233.

47 Antje Wiener, *A Theory of Contestation* (New York: Springer, 2014), h. 3.

48 Antje Wiener, *A Theory of Contestation,* h. 58-61.

dan high contestation.[49] Jika pada tipe *low contestation*, memungkinkan perbedaan dapat diakui satu sama lain, maka pada *regular contestation* sejumlah *gap* yang melibatkan legitimasi satu dengan yang lain mulai terbangun. Bila *gap* ini terus berlanjut dan mencapai penegasian, maka memungkinkan terjadi *high contestation* yang memiliki potensi konflik antarkelompok yang bersaing.

Mengingat ideologi keagamaan melibatkan doktrin keagamaan, maka secara operasional segmen *norms* dalam teori Wiener digunakan untuk memetakan bagaimana doktrin dan paham keagamaan secara praksis menjadi ideologi tertentu. Sebagaimana dijelaskan pada bagian teori, terdapat tiga segmen *norms* yang dirumuskan Wiener, yaitu *formal validity*, seperangkat norma atau aturan yang secara resmi merupakan pedoman atau basis perilaku dari organisasi atau kelompok sosial; *social recognition,* yaitu penyebaran, sosialisasi dan pembelajaran *formal validity* untuk memperoleh pengakuan sosial; dan *cultural validation,* yaitu aktualisasi *norms* pada level individual yang melibatkan pengalaman, ekspektasi dan latar belakang ilmu pengetahuan.[50] Pada level *cultural validation* inilah, menurut Wiener, potensi konflik dan konflik berada dan terjadi.[51] Secara operasional, studi ini dirumuskan dalam kontestasi pada level teks (*formal validity*); penyebaran dan pembelajaran (*social recognition*); dan ritual (*cultural validation*).

Bahan Ajar: Diseminasi Ideologi dan Penegasian

Kontestasi identitas ideologis antara NW sebagai representasi *mainstream* keberagamaan masyarakat Lombok, dan Salafi di satu sisi serta Muhammadiyah di sisi lain sebagai basis gerakan puritan, menjadi latar belakang yang dapat menjelaskan bagaimana bahan ajar dijadikan instrumen strategis. Teks-teks

[49] Antje Wiener, *A Theory of Contestation,* h. 2-3.

[50] Antje Wiener (2009), "The Quality of Norms is What Actors Make of It Critical Constructivist Research of Norms", *Journal of International Law and International Relation*, Vol. 5, No. 1, h. 6-7.

[51] Antje Wiener (2009), *The Quality of Norms,* h. 13.

pembelajaran keagamaan dan keorganisasian, sebagaimana yang akan ditunjukkan, memperlihatkan bahwa memang konstestasi pada level teks sedang berlangsung pada madrasah dan sekolah Islam. Peda level teks, dalam pandangan Weiner, kontestasi merupakan pertarungan *legality* dan *legitimacy* yang didasarkan atas *norms*.[52] *Norms* mengandung prinsip, ajaran dan regulasi, yang selanjutnya menjadi standar perilaku dan memberikan arah semua anggota yang terlibat di dalamnya, dan karenanya dapat menjadi perekat dalam sebuah institusi sosial atau organisasi.[53] Kontestasi yang didasarkan *norms,* menurut Wiener, merupakan komponen yang dibutuhkan dalam rangka meningkatkan penerimaan *norms*.[54] Meskipun kontestasi dapat juga dikonotasikan negatif, namun dalam konteks *norms* yang merupakan basis dibangunnya ideologi—terlebih lagi ideologi keagamaan—memiliki peran yang dibutuhkan.

Merespons ekspansi dan akselerasi pertumbuhan jamaah dan lembaga pendidikan Salafi yang semakin signifikan, sejumlah buku yang terkait dengan penegasian terhadap kelompok ini disebarkan oleh elite NW. Penerjemahan buku *Adduraru as-Saniyah fi ar-Raddi 'ala al Wahabiyah,* karangan al-Alim al-'Allamah as-Sayyid Ahmad Zaini Dahan,[55] ke dalam *Menolak Paham Wahabi* oleh Abdul Hayyi Nu'man, yang mengupas berbagai kelemahan-kelemahan paham Salafi, menunjukkan respons NW yang semakin serius dan dimasukkan dalam bahan ajar Ke-NW-an dan keislaman di lembaga pendidikannya. Demikian juga buku *al-Mutashaddidun Manhajuhum wa Munaqashatu Ahammi Qadhayahum* karya Ali Jum'ah, telah diterjemah dalam *Bukan Bid'ah Menimbang Jalan Pikiran Orang-Orang yang Bersikap Keras dalam Beragama,*[56] oleh Baba Salem, atau *Menjawab*

[52] Antje Wiener, *A Theory of Contestation,* h. 3.
[53] Antje Wiener, *A Theory of Contestation,* h. 20-21.
[54] Antje Wiener (2009), "*The Quality of Norms*, h. 7.
[55] Ahmad Zaini Dahan, *Adduraru al-Saniyah fi al-Raddi 'ala al wahabiiyah* (Kairo: tt).
[56] Ali Jum'ah, *Bukan Bid'ah Menimbang Jalan Pikiran Orang-Orang yang Bersikap Keras dalam Beragama,* penerjemah Baba Salem (Ciputat: Lentera Hati, 2012).

Dakwah Salafi Jawaban Ilmiah terhadap Pemahaman dan Cara Dakwah Kaum Salafi Wahabi,[57] oleh Abdul Ghafur. Secara lokal, buku *Di Bawah Lindungan Rasulullah Menyibak Tirai Keagungan Sang Manusia Cahaya*,[58] dan *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW,*[59] yang ditulis Abdul Aziz Sukarnawadi, seorang kader NW juga di sebagian isinya selain menyangkut penolakan secara tegas terhadap pandangan Salafi Wahabi, juga menyajikan argumen pengabsahan atas sejumlah praktik keagamaan NW yang dipandang bidah. Lebih mutakhir, karya Ulyan Nasri, *Mengenal Ahl Sunnah wa Al-Jama'ah dalam Konteks Nahdlatul Wathan,* memperkaya referensi pengikut NW dalam memahami dan meneguhkan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*.[60] Buku-buku ini, menurut H. Abdul Aziz, disebarkan secara luas di kalangan NW, sekaligus sebagai salah satu buku pegangan para guru Ke-NW-an dan siswa di lembaga-lembaga pendidikan NW.[61]

Respons yang lebih terbuka, dalam pengantar buku *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan,* diberikan Tuan Guru M. Sahrullah Ma'shum, salah seorang Mustashar PB NW Pancor, dan Tuan Guru Sholah Sukarnawadi, salah seorang dosen Universitas Hamzanwadi NW:

> Demikian pula dalam mempertahankan keutuhan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah,* peran beliau (Tuan Guru Zainuddin) tidaklah remeh. Sekte Wahabi yang menjadi musuh bebuyutan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* tidak berhasil melarikan diri dari genggaman tangan beliau. Melalui *hizib*

---

[57] Ali Jum'ah, *Menjawab Dakwah Salafi Jawaban Ilmiah terhadap Pemahaman dan Cara Dakwah Kaum Salafi Wahabi*, Cet. 3, penerjemah Abdul Ghafur (Jakarta: Khatulistiwa Press, 2013).

[58] Abdul Aziz Sukarnawadi, *Di Bawah Lindungan Rasulullah Menyibak Tirai Keagungan Sang Manusia Cahaya* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015).

[59] H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

[60] Ulyan Nasri, *Mengenal Ahl Sunnah wa Al-Jama'ah dalam Konteks Nahdlatul Wathan* (Lombok: CV. Al-Haromain, 2017).

[61] Tuan Guru Abdul Aziz, Tokoh NW, wawancara, 5 Agustus 2016.

> NW, 17 kitab anti-Wahabi peringkat tertinggi dideklarasikan beliau sebagai kitab-kitab yang harus dimiliki dan dijiwai segenap warga NW.[62]
>
> Saya sempat menyusun sebuah buku saku berjudul *NW: No Wahabi*. Buku ini tiada lain sebagai tameng ala kadarnya untuk mengantisipasi dan menghindari virus-virus Wahabi agar tidak merasuki tubuh NW. Sikap antipati terhadap Wahabi sebetulnya tidak hanya diinspirasi oleh pendiri NW yang sangat menolak paham Wahabi, tetapi juga dilandasi mufakat ulama *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* di seluruh dunia bahwa ideologi Wahabi memang harus diwaspadai bahkan dijauhi sejauh-jauhnya dari segenap hamba Allah Swt. dan pengikut Rasulullah.[63]

Buku *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan,* menurut penulisnya, H. Abdul Azis, secara khusus memang ditulis dalam rangka memperkuat *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* sesuai dengan pemahaman NW di tengah semakin meluasnya paham Salafi di Lombok.[64] Buku ini melengkapi dua buku sebelumnya: *Kertas-Kertas Berdawat Emas*[65] *dan Di Bawah Lindungan Rasulullah*[66] yang membahas isu-isu teologis *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* dan kitab-kitab pendukungnya, dan amaliah-amaliah NW yang dianggap syirik dan bidah oleh kalangan Salafi. Dalam tiga buku ini, dan sejumlah buku-buku ke-Aswaja-an lainnya, tampaknya NW secara serius meletakkan Salafi sebagai "*opponent*". Rivalitas pada level teks kini masih berlanjut yang ditandai oleh semakin banyaknya buku yang ditulis kader-kader muda NW yang

---

[62] Tuan Guru M. Nashrullah Ma'shum, Sambutan dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016), h. xi.

[63] Tuan Guru Sholah, Sambutan dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016), h. xx.

[64] Tuan Guru Abdul Aziz, Tokoh NW, wawancara, 5 Agustus 2016.

[65] H. Abdul Aziz Sukarnawadi, *Kertas-Kertas Berdawat Emas* (Yogyakarta: Samudra Biru, 2016).

[66] Abdul Aziz Sukarnawadi, *Di Bawah Lindungan Rasulullah Menyibak Tirai Keagungan Sang Manusia Cahaya* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015).

mengangkat isu-isu teologis-ideologis. Dalam konteks ini, dapat dikatakan bahwa generasi muda NW sedang mengubah tantangan sebagai peluang untuk menumbuhkan semangat dan kreativitas berdakwah melalui media cetak.

Selain penggunaan buku-buku di atas, sejumlah buku yang terkait dengan penolakan terhadap Salafi Wahabi kini mulai ramai diperdagangkan pada toko-toko buku di pulau Lombok, terutama Lombok Timur. Sebagaimana halnya buku-buku di atas, buku-buku ini memuat berbagai penolakan terhadap doktrin-doktrin yang selama ini didakwahkan dan diperjuangkan kelompok Salafi. Hal ini dilakukan tidak hanya secara subtansi melawan paham Salafi, tetapi juga secara metodologi merespons pola dakwah Salafi yang menggunakan media cetak yang semakin intens dan luas.[67] Dipengaruhi konteks, kecenderungan ini sekaligus memperlihatkan bahwa NW mulai mengembangkan pola dakwah, dari pengajian secara langsung jamaah *pace to pace tuan guru*, ke pola tidak langsung dengan memanfaat media cetak. Penyebaran buku-buku Salafi yang cukup masif mendesak elite NW untuk tidak lagi menempatkan *tuan guru* sebagai satu-satunya sumber otoritatif dalam pencarian ilmu agama.

Ada kekhawatiran yang melanda kader-kader muda NW terhadap masih masifnya buku-buku keagamaan dan media elektronik yang berafiliasi dengan Salafi. Salah seorang guru Ke-NW-an menyatakan:

> Salafi merupakan tantangan yang nyata yang harus segera direspons secara nyata. Pengaruhnya tidak hanya di tengah jamaah, tetapi juga kini di dunia pendidikan NW. Sejumlah buku keagamaan yang memuat paham Salafi tersebar semakin luas dan masif, yang tanpa terkontrol dapat diakses oleh jamaah dan siswa NW. Hadirnya Rinjani TV dan stasiun Satu Radio yang menjadi *channel* utama ceramah dan kajian keislaman Salafi juga sudah diakses

[67] Chris Chaplin, Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse. *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 7, (2), 2014, h. 226.

secara luas oleh masyarakat. Bahkan, belakangan sudah ada sejumlah warga dan kader NW yang terpengaruh dan pindah menjadi warga dan kader gerakan Salafi.[68]

Pada saat yang bersamaan, penerjemahan dan penyebaran buku-buku Salafi yang memuat paham Salafi semakin intens dilakukan. Hal ini merupakan fenomena nasional yang muncul sejak Salafi memperoleh momentum pascareformasi 1998. Temuan Chris Chaplin, menunjukkan bahwa penerjemahan dan penyebaran buku-buku Salafi merupakan proyek Arab Saudi untuk memperkuat akselarasi penyebaran Salafi di berbagai negara, tidak terkecuali Indonesia. Buku-buku tersebut umumnya karya-karya Muhammad bin Abdul Wahab, Muhammad Nashir ad-Din al-Albani, Abdul Aziz bin Baz, Muhammad Utsaimin, Abdullah bin Jibrin, dan Salih al-Fauzan.[69] Buku-buku ini tidak hanya tersebar dan digunakan sebagai bahan ajar di lingkungan pendidikan Salafi, tetapi juga disebarkan pada sejumlah toko buku di Lombok. Baik buku, majalah, maupun buletin yang ditulis dan dterbitkan kalangan Salafi belakangan sangat mudah ditemukan di daerah ini. Beberapa di antaranya dapat disebutkan: *Begini Seharusnya Berdakwah,*[70] *oleh Fawaz bin Hulayyil as-Suhaimi; Kitab Tauhid,*[71] *oleh Fauzan bin Abdullah; Aqidah Muslim dalam Tinjauan al-Quran dan as-Sunnah,*[72] oleh Muhammad ibn Salih al-Utsaimin; *Tauhid Pemurnian Ibadah Kepada Allah,*[73] oleh Muhammad bin Abdul Wahhab, dan beberapa buku terjemahan lainnya. Sedangkan buku *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,*[74] *yang menjadi referensi utama mata*

[68] Lalu Sihabudin, Guru Ke-NW-an, wawancara, 12 Desember 2016.
[69] Chris Chaplin, Imagining the Land, 2014, h. 226.
[70] Fawaz bin Hulayyil as-Suhaimi, *Begini Seharusnya Berdakwah,* terjemah dari Ususu Manhaj al-Salaf, Cet. V (Jakarta: Darul Haq, 2015).
[71] Al-Fauzan, Fauzan bin Abdullah. *Kitab Tauhid*. Jakarta: Yayasan Al-Sofwa, 1424 H.
[72] Al-Uthaimin. *Aqidah Muslim dalam Tinjauan Al-Quran dan Al-Sunnah*. Bekasi: Daar el-Salam, 2009.
[73] Muhammad bin Abdul Wahhab, *Tauhid Pemurnian Ibadah Kepada Allah*. Wazarah al-Syu'un al-Islamiyah, 1419.
[74] Mizan Qudsiah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah*. Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2013.

pelajaran manhaj di madrasah Abu Hurairah, ditulis oleh Mizan Qudsiah, seorang tokoh lokal Salafi.

Melalui buku-buku yang diterjemahkan, kelompok Salafi memperlihatkan keteguhannya terhadap *manhaj* Salaf yang dianutnya. Selain mengindikasikan semakin terbuka dalam berdakwah, substansi buku-buku tersebut juga memuat pembelaannya terhadap stereotip negatif dari *mainstream*. Dalam bukunya, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah*, misalnya, Qudsiah menyatakan bahwa:

> Ciri-ciri Ahl Sunnah adalah 1) patuh dan selalu berpegang teguh pada al-Quran dan Sunnah dengan pemahaman para *salaf ash-shalih*; 2) mencintai orang-orang yang bertauhid dan mengikuti Sunnah, dan membenci musuh-musuh mereka, serta membela *manhaj* Salaf dan memboikot ahli bidah dan kelompok-kelompok yang menyimpang. ... Salah satu prinsip akidah Ahl Sunnah adalah membenci para *ahl hawa* dan *ahl bidah*, tidak simpatik terhadap mereka, tidak berteman, tidak sudi mendengar ucapan mereka, dan tidak berdiskusi dengan mereka.[75]

Kecenderungan di atas memperkuat hasil studi Minako Sakai tentang kecenderungan orientasi keagamaan masyarakat Islam kontemporer di Indonesia. Menurut Sakai, munculnya media baru dalam *seeking religious knowledge* seperti media cetak, internet, media video, media online, dan berbagai media lainnya, cenderung semakin fungsional pada generasi baru muslim Indonesia. Dalam kondisi otoritas keagamaan yang semula dipegang elite atau tokoh agama semakin berkurang, maka emosional afiliasi ke organisasi keagamaan semisal Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama semakin tidak dibutuhkan.[76] NW tampaknya semakin menyadari bahwa

---

[75] Mizan Qudsiah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* h. 27, 50.

[76] Minako Sakai, Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi, dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, number 1, 2012, h. 10-11. Kecenderungan ini juga tampak dari hasil studi Bunt terhadap semakin meluasnya penggunaan internet dalam penyebaran berbagai konsep, paham, fatwa,

menempatkan *tuan guru* sebagai satu-satunya sumber otoritas ilmu agama tidaklah memadai dalam menjawab tantangan eksternalnya, yang sejak awal menggunakan berbagai media dalam ekspansinya. Penggunaan berbagai media cetak dan elektronik sudah terbukti efektif dalam penetrasi Salafi di tengah dominasi NW di Lombok.

Jika melakukan refleksi historis, kontestasi pada level teks sesungguhnya sudah lama terjadi di internal Islam. Mukhsin Jamil, dkk., menengarai bahwa di bawah payung teologi Sunni, bertebaran teks keislaman yang dibuat para ulama untuk menghabisi faksi-faksi Islam di luar Sunni. Sehingga, ada kesan kuat bahwa teks-teks yang dihasilkan pada bentangan sejarah Abbasiyah adalah bias ideologis, karena teks-teks yang dihasilkan merupakan apa yang ia sebut sebagai "pledoi intelektual" sebagai imbas dari persaingan dan perseteruan antarsekte keislaman (Sunni versus Mu'tazilah, Salafiyah versus Falasifah, Syiah versus Sunni).[77] Kondisi ini memengaruhi corak pendidikan yang berbasis aliran keagamaan atau mazhab. Kecenderungan ini menurut Nata merupakan fenomena yang mewarni perjalanan pendidikan Islam abad pertengahan, di mana teks atau kurikulum madrasah, halaqah, dan masjid terfragmentasi kepada keinginan untuk menyebarkan paham mazhab masing-masing.[78] Fenomena ini memperlihatkan bagaimana teks dan konteks saling memengaruhi.

Dalam hal penerjemahan dan penyebaran buku di atas, elite NW sedang melakukan *counter* wacana dengan merumuskan apa yang disebut Wiener sebagai *formal validity*,[79] yaitu merumuskan norma dalam bentuk seperangkat aturan atau doktrin yang dapat dijadikan pengabsahan di satu sisi, dan

dan gerakan keagamaan. Lihat Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments* (London: Pluto Press, 2003).

[77] M.Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU* (Jakarta: Diktis Depag RI, 2007), h. 359-360.

[78] Abuddin Nata, *Pendidikan Islam di Era Global (Pendidikan Multikultural, Pendidikan Multi Iman, Pendidikan Agama, Moral dan Etika)* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005), h. 195-196.

[79] Antje Wiener, *A Theory of Contestation*, h. 20.

penegasian di sisi lain. *Formal validity* ini dapat disejajarkan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* (dan *manhaj* Salaf, dalam Salafi) di mana sejumlah doktrin diabsahkan menjadi acuan formal kelompoknya. Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, Weiner merumuskan bahwa dalam implementasi *norms* terdapat tiga segmen yang dalam tataran praktis dapat bersifat siklus, yaitu *formal validity* yang tecermin dan diperoleh dari dokumen atau buku resmi yang memuat seperangkat aturan atau doktrin tertentu; *social recognition,* yaitu seperangkat upaya untuk sosialisasi, penyebaran dan pembelajaran *formal validity*; dan *cultural validation,* yaitu pelaksanaan *norms* pada level individual yang melibatkan pengalaman dan ekspektasi, dan latar belakang pengetahuan, di mana *formal validity* tertentu menjadi kultur kelompok sosial.[80] Dalam hal *social recognition*, baik NW, Salafi maupun Muhammadiyah, melalui lembaga pendidikan, sedang merumuskan dan berusaha memperoleh pengakuan masyarakat tidak hanya sebagai kelompok yang paling memiliki otoritas keagamaan, tetapi juga sebagai organisasi yang dominan dalam kontrol sosial.

Tendensi ideologis melalui beberapa buku di atas mengantarkan NW menempatkan Salafi sebagai kelompok *musyabihah* yang disejajarkan dengan Syiah, Khawarij, Mu'tazilah, Murji'ah, Najariah, dan Jabariyah.[81] Dengan berlandaskan pada hadis Nabi bahwa "akan terpecah umatku ke dalam 73 aliran, semua masuk neraka kecuali satu, yaitu *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah,"*[82] *eksponen NW meyakini bahwa yang dimaksud dengan satu kelompok yang selamat dalam hadis ini adalah Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagaimana yang dianutnya.[83] Bagi NW, aliran yang dikembangkan Ibnu Taimiyah, yang selanjutnya dikembangkan oleh wahabisme,

[80] Antje Wiener, *A Theory of Contestation,* h. 20.

[81] TGH. Abdul Hayyi Nu'man, *Mazhab Ahl Sunnah wa Al-Jama'ah Anutan Organisasi Nahdlatul Wathan* (Lombok: PB NW, 2001), h. 11-13.

[82] والذي نفس محمد بيده لتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة فواحدة فى الجنة وثنتان وسبعون فى النار قيل من هم يا رسول الله؟ قال أهل السنة والجما عة (رواه الطبران)

[83] Abdul Hayyi Nu'man, *Mazhab Ahl Sunnah wa al-Jama'ah Anutan Organisasi Nahdlatul Wathan* (Lombok Timur: PB NW, 2001), h. 11-12.

termasuk aliran *musyabihah*,[84] yaitu aliran yang menyamakan Allah dengan makhluk-Nya. Pandangan ini didasarkan pada penolakan Salafi terhadap penggunaan takwil atas ayat-ayat *mutasyabbihat*, semisal "tangan Tuhan, Tuhan duduk di atas *Arsy*, Tuhan turun, Tuhan itu cahaya" dan sebagainya. Bagi NW, penolakan takwil atas ayat-ayat sejenis ini melanggar al-Quran surah asy-Syura ayat 11: "Tiada satu pun yang menyerupai Tuhan, dan Tuhan tidak serupa dengan makhluk-Nya." Namun demikian, menurut Nu'man, pentakwilan tersebut harus didasarkan pada tafsir-tafsir *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* yang *mu'tabarah*.[85]

Lebih jauh, Abdul Aziz, salah seorang kader NW, secara tegas menggambarkan penegasiannya terhadap gerakan Salafi Wahabi bersama isu-isu bidahnya. Isu bidah yang digaungkan Salafi Wahabi, menurutnya, selain sebagai upaya—dan telah berhasil—menjauhkan umat Islam dari Nabinya. Berbagai ritual keagamaan seperti Maulid Nabi, bertawasul kepada Nabi, mengucapkan *sayyidina* kepada Nabi, menziarahi kubur Nabi, mengeraskan suara shalawat kepada Nabi, dan berbagai ritual sejenisnya, bukanlah kebidahan dan kesyirikan. Justru sebaliknya, merupakan wujud kecintaan umat terhadap Nabi.[86] "Sungguh pekat kemunafikan mereka yang mengaku muslim tetapi menjauhkan umat dari sang Nabi."[87] Bahkan, mengutip pandangan Syeikh Ahmad Zaini Dahlan dan Syeikh Ahmad Ridho Khan, Abdul Aziz menyatakan "Muhammad bin Abdul Wahab (tokoh utama Salafi Wahabi) merupakan *al-khabith* (orang busuk) dan *ath-thagiyah* (penganiaya).[88]

---

[84] Istilah *al-tashabbuh* sering disinonimkan dengan *at-tamthil* atau *tajsim* dalam kajian kalam. Muhammad bin Shalih al-Utsaimin menjelaskan *at-tashbih* mengharuskan terjadinya *musyabahah* (kemiripan), yaitu adanya kesamaan dari sebagian besar sifatnya. Sedangkan *at-tamtsil* mengharuskan terjadinya *mumathalah* (kesamaan), yaitu adanya kesamaan dari semua sisi. Baik *at-tasybih* maupun *at-tamthil* yang digunakan antara al-Khalik dengan makhluk-Nya merupakan kesesatan. Lebih lengkap lihat Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Aqidah Muslim dalam Tinjauan Al-Quran dan Al-Sunnah* (Bekasi: Daar el-Salam, 2009), h. 117-118.

[85] H. Abdurrahman, Wakil Ketua PB NW, wawancara, 10 Agustus 2016.

[86] Tuan Guru Abdul Aziz, tokoh NW, wawancara, 5 Agustus 2016.

[87] Abdul Aziz Sukarnawadi, *Di Bawah Lindungan Rasulullah,* h. 224-22.

[88] Penggunaan istilah *al-khabits* dan *at-thagiyah* tampaknya merefleksikan beberapa kejadian

Mereka, kaum Wahabi, sesungguhnya lebih bodoh, lebih buruk, dan lebih tercela dari orang-orang musyrik."[89]

Menepis pelekatan Salafi sebagai kelompok *mutasyabihah*, Tim Lajnah Fatwa Arab Saudi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* dalam hadis di atas adalah mereka yang menjalankan *manhaj* Salaf, yaitu mereka yang menjalankan kitab dan sunnah Nabi, sebagaimana ditunjukkan sahabat Nabi. Bukan mereka, *ahl al-hawa'* yang melakukan tawil dengan sesuka nafsunya, dengan rasio atau pemikiran imamnya.[90] Mereka ini adalah bagian dari 72 kelompok yang sesat dan pelaku bidah yang sesat dengan kebidahannya, karenanya pantas mendapat azab.[91] Bahkan, Ibnu Qayyim mengatakan bahwa takwil merupakan salah satu bentuk mempermainkan teks atau ayat dengan penafsiran negatif.[92] Penolakan terhadap tawil dalam konsepsi Salafi tidak berarti melakukan *tasybih* atau *tamthil* antara Khalik dan makhluk-Nya, tetapi mengambil sikap menyerahkan maknanya kepada Allah sesuai yang Allah tetapkan untuk diri-Nya di dalam kitab-Nya, tanpa melakukan pemalingan makna dan bersifat *tawaqquf* (tidak memberikan komentar) terhadap lafalnya.[93] Al-Utsaimin menjelaskan, *at-tasybih* mengharuskan terjadinya *musyabahah* (kemiripan), yaitu adanya kesamaan dari sebagian besar sifatnya. Sedangkan *at-tamthil* mengharuskan terjadinya *mumathalah* (kesamaan), yaitu adanya kesamaan dari semua sisi. Baik *at-tasybih* maupun *at-tamthil* yang digunakan antara Khalik dengan

yang melibatkan gerakan Salafi Wahabi dalam berbagai peristiwa, seperti pembunuhan seorang muazin karena bershalawat kepada Nabi, pembunuhan sejumlah ulama yang berbeda pandangan, penghancuran kubah-kubah dan peninggalan para wali, dan berbagai peristiwa lainnya. Lebih jelas lihat Abdul Aziz Sukarnawadi, *Di Bawah Lindungan Rasulullah,* h. 226-227.

[89] Abdul Aziz Sukarnawadi, *Di Bawah Lindungan Rasulullah,* h. 227.

[90] Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah al-Ra'ah lilbuhuthi al-'Ilmiyah wa al-Ifta',* Jilid 2 (Riyadh: Dar Bilnasiyah Linashr wa al-Tauzi', 1317 H), h. 220-223.

[91] Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah al-Ra'ah,* h. 230-231.

[92] Ibnu Qayyim, *Al-Sawaiq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyah wa al-Mu'attilah* (Beirut: Dar al-Asiman, 1988), h. 296.

[93] Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, *Aqidah Muslim dalam Tinjauan Al-Qur'an,* h. 113-114. Lihat juga Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim al-'Arabiyah al-Sa'udiyah, *al-Tauhid* (Riyad: Wazarah al-Ma'arif, 1999), h. 59-61.

makhluk-Nya merupakan kesesatan.[94]

Di tengah perdebatan tekstual di atas, Muhammadiyah mengalami stagnasi dalam memproduksi buku-buku keagamaan dan ke-Muhammadiyah-an. Meski lebih awal berkembang dari Salafi, sejauh pelacakan terhadap buku-buku keagamaan yang secara fungsional dan mendukung secara langsung pembelajaran Islam dan ke-Muhammadiyah-an, dapat dikatakan tidak ada dinamika yang berarti. Buku-buku keagamaan yang tersebar di sekolah Muhammadiyah Mataram masih sangat terbatas pada buku-buku ajar Islam dan ke-Muhammadiyah-an. Karya-karya kader maupun tokoh lokal Muhammadiyah, sebagaimana Salafi dan NW, nyaris tidak ditemukan.

Mengandalkan buku teks Islam dan ke-Muhammadiyah-an yang ada saat ini, Muhammadiyah tidak banyak terlibat dalam perdebatan diskursus teologi-ideologi sebagaimana NW dan Salafi. Namun, tidak berarti Muhammadiyah absen dari pergulatan dan rivalitas internal kelompok keagamaan. Melalui buku-buku teks tersebut, justru Muhammadiyah lebih sistematis dalam merumuskan konsep-konsep tajdidnya dibanding NW dan Salafi. Merujuk pada substansi teks yang dimiliki, Muhammadiyah komitmen terhadap isu-isu Takhayul, Churafat dan Bidah (TBC), meskipun tidak serigid Salafi dalam menerjemahkannya. Muhammadiyah secara tegas membedakan identitas ideologisnya baik dengan NW maupun Salafi, meskipun pada konsep teologis-ubudiyah banyak memiliki pertemuan dengan Salafi.[95]

Promosi *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* dan pengenyahan paham Salafi secara bersamaan, menunjukkan kontestasi dibangun dan bekerja pada level teks dalam teori Wiener. Teks-teks yang selanjutnya dikonstruksi dalam mata pelajaran

---

[94] Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, *Aqidah Muslim dalam Tinjauan,* h. 117-118. Penolakan Salafi terhadap pendekatan takwil ini menjadi salah satu alasan mereka disebut tekstual-literalis, yaitu corak keislaman yang semata-mata mengandalkan ajaran yang tertulis dalam al-Quran dan hadis yang dipahami secara harfiah, tanpa ada keberanian untuk menafsirkannya sesuai dengan kaidah-kaidah penafsiran yang umum berlaku. Lihat Abuddin Nata, *Studi Islam Komprehensif,* cetakan ke 2 (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), h. 500.

[95] Mutayassiroh, Pimpinan PW. Muhammadiyah NTB, wawancara, 4 Januari 2017.

ke-NW-an, ke-Muhammadiyah-an, dan *manhaj*, dan dimanifestasikan di lingkungan madrasah dan sekolah, jelas memperlihatkan bagaimana lembaga pendidikan dijadikan sebagai teks dan konteks indoktrinasi ideologi tertentu.[96] Sebagai teks, lembaga pendidikan menghadirkan berbagai sumber dan bahan belajar yang secara spesifik bersesuaian dengan misi ideologis. Sedangkan sebagai konteks, lembaga pendidikan dapat menjadi setting sosial atau wadah *cultural framing* ideologisasi. Dalam konteks ini memungkinkan apa yang disebut Apple sebagai *knowlegde as legitimate*[97] (pengetahuan sebagai legimitasi) kepentingan tertentu dapat berproses. Konstruksi substansi bahan-bahan ajar mata pelajaran tersebut mencerminkan, dan dapat dipastikan memuat gagasan-gagasan untuk menopang penetrasi ideologi masing-masing.

Berdasarkan rumusan *norms* yang diyakini, dimasukkannya Salafi Wahabi dalam aliran *mutasyabihat* menunjukkan bahwa bagi NW aliran Salafi Wahabi merupakan salah satu aliran yang sesat, dan karenanya harus dilawan. Hal ini dimunculkan sebagai bentuk respons atas berkembangnya gerakan dan lembaga pendidikan Salafi di Lombok. Pertentangan NW dengan gerakan Salafi sesungguhnya merefleksikan keterlibatan Tuan Guru Zainuddin dalam perdebatan dan dialektika dengan Salafi di tanah suci Mekkah, jauh sebelum Salafi muncul di daerah ini. Tuan Guru Zainuddin, ketika menjadi salah seorang siswa di Madrasah Shalatiah Mekkah, karena kecerdasannya, selalu menjadi orang yang terdepan dalam sejumlah diskusi dan debat seputar ajaran-ajaran Salafi.[98]

---

[96] Teks dapat berupa kitab-kitab suci, dan konteks mengacu pada latar belakang sosial politik. Lihat Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination,* h. 29

[97] Michael W. Apple, The Politic of Official Knowledge: Does a National Curriculum Make Sense?, *Discourse,* vol. 14, no. 1 (1993), h. 1. Lihat juga Michael W. Apple, *Democratic Education in a Conservative Age* (New York: Routledge, 1993). Lihat juga David Karen, "Life Course: Stages and Institutions - Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age by Michael W. Apple." *Contemporary Sociology* 23, no. 4 (07, 1994): 572, proQuest.com.

[98] Ahmad Amir Aziz, *Pola Dakwah TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (1989-1997)*, (Mataram: Larispa, 2011), h. 31-32.

Penguatan doktrin *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* yang sedemikian kuat, tidak terlepas dari konstruksi dan seting sosiologis dan psikologis beliau ketika di Mekkah, dan munculnya paham wahabisme yang lebih awal masuk di Lombok Timur. Kemunculan gerakan Salafi yang mengusung wahabisme di Lombok Timur bersamaan dengan masuk dan berkembangnya Perserikatan Muhammadiyah yang dibawa para pedagang dari Sumatera melalui Labuhan Haji sepanjang tahun 1918-1980-an. Dalam rentang tahun ini, sejumlah lembaga pendidikan Muhammadiyah didirikan di berbagai tempat,[99] tidak terkecuali di Pancor Lombok Timur, tempat kelahiran Tuan Guru Zainuddin dan menjadi pusat NW. Dialektika ini memungkinkan sebagai salah satu seting sosial lokal yang mengantarkan Tuan Guru Zainuddin menunjukkan kebanggaan dan perjuangannya dalam mempromosikan paham yang dia anut. Sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, Tuan Guru Zainuddin dengan tanpa pamrih berjuang menegakkan paham *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai ideologi dominan, dan menjadikan NW sebagai jangkarnya. Tidak cukup dengan praktik sehari-hari dan sejumlah ayat dan hadis dijadikan legitimasi gerakannya, juga dirumuskan dalam berbagai doa, syair, dan institusi pendidikan.[100]

Dalam seminar nasional NW di Ponpes NW Jakarta tanggal 20 Desember 2014, terungkap bahwa "militiansi alumni dan kader NW dirasakan cenderung semakin menurun sehingga banyak madrasah dan masjid yang dulunya diletakkan oleh

---

[99] Di Lombok Timur berdiri Madrasah Ibtidaiyah Al-Irsyad (Labuhan Haji) tahun 1936, Madrasah Tarbiyah Islamiyah Muhammadiyah, SMP Muhammadiyah, SMA Muhammadiyah (Masbagik) 1955-1981, TK Aisiyah (Pancor) tahun 1987, Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah dan SMPS Muhammadiyah (Kelayu) 1963, SMA Muhammdiyah (Tanjung) 1985, TK Aisiyah Labuan Lombok tahun 1937, SMA Muhammadiyah Pringgasela 1986, SMA Muhammadiyah dan Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi (Selong) tahun 1982, dan Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah, Tsanawiyah Muhammadiyah, dan Muallimin Muhammadiyah tahun 1990. Lihat PW Muhammadiyah NTB, *Sejarah Muhammadiyah di Nusa Tenggara Barat,* h. 27-41.

[100] Lihat Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NW, Hizb Nahdlatul Wathan, Syair-Syair, buku-buku Ke-NW-an, dan sejumlah doktrin yang ditanamkan dalam dakwah dan lembaga pendidikan.

Tuan Guru Zainnuddin kini diklaim oleh kelompok *wau*"[101] (inisial dari Wahabi). Ungkapan ini merefleksikan kegelisahan di internal NW atas konversi sejumlah proponennya ke gerakan Salafi. Realistis, beberapa tokoh yang kini menjadi anutan dan mobilisator Salafi, merupakan alumni Madrasah Muallimin NW. Sebut saja, misalnya, Ustaz Mahsun Gungungsari Lombok Barat, dan H. Said, pimpinan Yayasan Bani Shaleh Mataram, merupakan dua tokoh Salafi yang aktif, tidak hanya melakukan dakwah paham Salafi, tetapi juga berusaha melakukan kritik terhadap praktik-praktik keagamaan yang selama ini menjadi kultur NW. Dua tokoh ini dipersatukan oleh pemahaman bahwa apa yang dijalankan selama menjadi bagian dari NW, ternyata jauh dari makna Sunnah Nabi yang sesungguhnya.

Dalam kondisi di atas, mata pelajaran ke-NW-an dapat dimengerti sebagai salah satu bentuk penegasan identitas ideologis, dan penegasian keabsahan Salafi dalam waktu bersamaan. Indikasinya tampak dari pernyataan:

> Pentingnya mata pelajaran ke-NW-an disadari dan didasarkan bahwa dalam upaya meletakkan dasar-dasar keyakinan akan kebenaran perjuangan NW di kalangan pelajar dan mahasiswa NW, dipandang perlu untuk lebih dini membentengi mereka dari rongrongan berbagai macam paham dan ideologi luar yang akhir-akhir ini makin deras mengalir sejalan dengan semakin banyaknya pendapat dan paham baik yang bersifat perorangan maupun kelompok dewasa ini. Sebagai langkah awal dan merupakan salah satu upaya yang harus ditempuh dan mutlak dilakukan adalah memberikan pelajaran ke-NW-an dengan maksud agar setiap pelajar dan mahasiswa NW tumbuh dan berkembang dengan identitas, keyakinan dan kepribadian NW di mana pun ia berada. Diharapkan mereka menjadi kader-kader penerus yang setia dan memiliki loyalitas, dedikasi serta

[101] Hasan Asy'ari, dalam *Seminar Nasional* "Rekonstruksi Pemikiran Maulana Syeikh TGKH. Zainuddin Abdul Madjis", Jakarta, 20 Oktober 2014.

militansi yang tinggi kepada organisasi dan pendirinya dan berjuang dengan ikhlas dan istiqamah.[102]

Pernyataan di atas jelas memperlihatkan bahwa perkembangan Salafi menjadi "interupsi" kalau bukan "gangguan" bagi NW dalam mempertahankan dominasinya dalam pembentukan identitas keislaman masyarakat Lombok. Maka dianggap fungsional dan strategis bila mata pelajaran ke-NW-an diberikan sejak pendidikan dasar hingga perguruan tinggi. Seperti dijelaskan sebelumnya, muatan pelajaran ini menjelaskan dan mempertegas identitas teologis ideologis berupa paham keagamaan yang dianut NW, dan berbagai gerakan yang dilakukan, yang selanjutnya diinternalisasi melalui berbagai aktivitas sosial dan ritual di lingkungan sekolah dan madrasah. Dalam sebuah *Focus Group Discussion* tentang "Meneguhkan Aswaja melalui Pembelajaran Ke-NW-an" terungkap bahwa tampak sejumlah kegelisahan kader-kader muda NW dan guru ke-NW-an terhadap adanya indikasi infiltrasi paham lain dalam lembaga pendidikan NW. Sakinatan, salah seorang guru ke-NW-an menengarai "NW mulai disusupi paham Salafi-Wahabi dan Syiah". Ia menduga ada salah seorang guru mencoba memperkenalkan paham yang tidak relevan dengan Aswaja sebagaimana dipahami dan diamalkan NW. Ia menyarankan agar lebih selektif dalam menentukan guru keagamaan yang baru.[103] Dalam diskusi ini, paham dan gerakan Salafi menjadi isu utama yang memperoleh perhatian peserta, yang umumnya guru ke-NW-an dan pengurus organisasi otonom di lingkungan NW.

---

[102] Abdul Hayyi Nu'man dan Sahafi Asy'ari, *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan,* h. 13-14.

[103] Pengurus Besar Himpunan Mahasiswa (Himmah) NW Pancor, *Focus Group Discussion: Meneguhkan Aswaja melalui Pembelajaran Ke-NW-an*, diselenggarakan 20 Januari 2017.

Ritual sebagai Ruang Kontestasi

Sebagai salah satu aspek dalam agama, ritual memiliki posisi yang penting dalam manifestasi keberagamaan umat Islam. Tidak hanya menjadi indikator religiusitas atau kesalehan, ritual juga menjadi indikator afiliasi dan distingsi seseorang atau kelompok orang terhadap pola keberagamaan tertentu. Karena itulah, tidak mengherankan jika aspek ini menjadi bagian penting dalam artikulasi ideologi keagamaan yang didiseminasikan dalam berbagai aspek pendidikan. Pada posisi demikian, ritual kerap menjadi objek sentral dalam pembentukan identitas di satu sisi, dan kontestasi di sisi lain. Jika ditempatkan dalam teori Wiener, ritual merupakan salah satu wujud dari segmen *norms* di mana pengalaman individu dibentuk.

Beberapa ritual yang menjadi tradisi di lingkungan madrasah NW, seperti *hiziban*, baiat, pembacaan shalawat nahdlatain, maulid Nabi, Isra' Mi'raj, dan pengijazahan sejumlah doa oleh *tuan guru*. Di luar lembaga pendidikan, terdapat sejumlah ritual seperti membaca al-Barzanji secara berjamaah, pembacaan talqin dan tahlilan bagi orang telah meninggal, dan ziarah kubur, telah mengakar dalam tradisi NW. Dari beberapa ritual ini, *hiziban* merupakan ritual sentral dan memiliki peran penting dalam *cultural framing* ke-NW-an dalam lembaga pendidikan. Sebagaimana dijelaskan pada bab empat, *hiziban* dilaksanakan setiap hari Senin (sebagian pagi Jumat) secara berjamaah, yang umumnya dipimpin oleh guru ke-NW-an.

Berbanding terbalik dengan NW, Salafi memandang *hiziban* atau wirid merupakan aktivitas orang yang sangat aib dan tercela, karena dipandang tidak *ma'tsur* (tidak ada contohnya) dari Nabi, meski berasal dari *tuan guru*. Lebih jauh, Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa perayaan maulid Nabi, Isra' dan Mi'raj, *nishfu sya'ban*, tahlil dan baca al-Quran untuk orang yang telah meninggal, membesarkan suara bershalawat kepada Nabi, zikir berjamah, dan

kegiatan semisalnya, merupakan contoh bidah.[104] Karena itu, "memiliki, menghafal dan mengamalkan *hizib*, wirid dan doa yang sejenisnya, dan berbagai ritual di atas, merupakan praktik bidah dan kesyirikan yang menyebabkan kotornya hati, tertolaknya amal ibadah."[105] Seperti dikemukakan pada bab sebelumnya, hal ini sebagai wujud manifestasi dari tiga karakter utama gerakan Salafi, yaitu *pertama*, menolak segala bentuk pemikiran yang bernuansa filsafat, kalam, dan tasawuf. *Kedua*, menentang secara tegas dan keras segala hal yang dianggap bidah, syirik, dan khurafat. *Ketiga*, sebagai kelanjutan dari karakter pertama, Salafi menolak penafsiran *bi ar-ra'yi* yang menekankan pada rasionalitas.[106] Dalam konteks *hizib,* perlawanan terhadap tarekat tasawuf merupakan salah satu ciri utama gerakan Salafi di berbagai negara muslim.[107] Seruan untuk menjauhi ahli bidah ini memperoleh ruang yang cukup besar dalam mata pelajaran *manhaj* dan akidah di Madrasah Abu Hurairah.

Dalam pandangan Salafi, *tuan guru* merupakan orang yang paling bertanggung jawab terhadap merebaknya perilaku bidah. Berbagai ritual keagamaan, sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, termasuk memperingati hari kelahirannya, merupakan kebidahan yang ditanamkan. Terhadap pelaku pelaku bidah ini, dalam prinsip *manhaj* Salaf menurut Mizan adalah membenci, tidak simpatik, tidak berteman, tidak sudi mendengarkan ucapan, dan tidak berdiskusi dengan mereka. Ini dilakukan sebagai sikap menjaga pendengaran dari ucapan-ucapan batil ahli bidah yang dapat menimbulkan waswas dan merusak akidah. Dalam konteks ini, diwajibkan

[104] Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah al-Ra'ah*, Jilid 2, h. 462-464.

[105] Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Doa dan Wirid Mengobati Guna-Guna dan Sihir Menurut al-Qur'an dan Sunnah*, cet. 24 (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2014), h. 7-10. Syarat-syarat untuk diterimanya ibadah dalam konsep Salafi adalah selain ikhlas kepada Allah, juga harus meninggalkan bidah dengan *ittiba* Rasulullah. Lihat Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid* (Riyadh: Wazarah al-Ma'arif, 1999), h. 51.

[106] Muhammad Imarah, *Thayyarat al-Fikr al-Islam* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1995), h. 254. Lihat juga Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah*.

[107] John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Modern Islam*, Jilid 3, cet. 2 (Mizan, 2002), h. 85.

menerapkan konsep *al-hadhar wa at-tahdhir*,[108] yaitu sikap menghindari dan menjauhi mereka yang dipandang pelaku bidah. Berdasarkan prinsip ini, maka menimba ilmu dari mereka adalah sesuatu yang dilarang.[109]

> Maka salah satu kriteria seseorang yang harus dijauhi adalah pelaku bidah, karena dalam diri ahli bidah terdapat bahaya penularan bidah dan keburukannya, bahkan berteman dengannya adalah racun. Mereka para ahli bidah yang menghalang-halangi sunnah Nabi, menjadikan yang bidah sebagai sunnah, dan yang sunnah jadi bidah. Bergaul dengan mereka berarti mati atau minimal sakit.[110]

Respons teologis di atas adalah bentuk perluasan objek dakwah Salafi yang sudah berlangsung sejak bermetamorfosis dengan wahabisme. Jika pada awalnya gerakan Salafi hanya terfokus pada persoalan-persoalan teologi, kini merambah ke masalah ibadah dengan mengusung penolakan terhadap berbagai ritual perayaan maulid, pembacaan talqin, bacaan *jahr* setelah shalat, perayaan *nishfu sya'ban*, dan berbagi atribut seperti *isbal*, memotong jenggot, dan sebagainya.[111] Rambahan ini mengantarkan gerakan Salafi terlibat secara intens dalam dialektika panjang, bahkan konfrontasi dengan arus utama gerakan Islam di berbagai daerah. Komitmen Salafi yang diwujudkan dalam menentang praktik-praktik keagamaan yang dianggap bidah, dapat dimaknai sebagai upaya kelompok ini untuk memperoleh otoritas keagamaan yang selama ini dipegang *tuan guru.* Keinginan ini, seperti yang diamati Din Wahid, mengantarkan elite Salafi terlibat dalam kontestasi dan

---

[108] Istilah ini digunakan untuk memperjelas posisi dan sikap Salafi sebagai gerakan puritanisme yang tegas dan keras. Lihat Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyan 'ala al-Jaddah,* h. 112-115.

[109] Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid,* h. 14. Lihat juga Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* h. 50.

[110] Jamaludin, Begini Seharusnya Memilih Teman, dalam MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013.

[111] Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiyyat Manhajuhu wa Thatbiquhu* Jilid II (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), h. 44.

perdebatan dengan elite keagamaan lain. Meski memperoleh tantangan, kelompok Salafi secara konsisten meletakkan komitmen ini di atas keyakinan pada doktrin dan paham yang dianggap benar.[112]

Dalam konteks perdebatan teologis di atas, Muhammadiyah menawarkan eklektivitas pemahaman. Salah seorang pimpinan pusat Muhammadiyah, Yunahar Ilyas, mengatakan bahwa meskipun Muhammadiyah sebagai gerakan tajdid, yang mengandung makna purifikasi dan dinamisasi, namun Muhammadiyah memosisikan diri sebagai Islam moderat atau *wasathiyah*, tidak radikal dan tidak liberal. Muhammadiyah berpegang *tawassuth* (tengah-tengah), *tawazun* (seimbang), dan *ta'addul* (adil). Purifikasi dan dinamisasi menurutnya harus berjalan seimbang. Dinamisasi adalah modernisasi di bidang keduniawian, sedangkan bidah hanya ada dalam ibadah *mahdah* bukan pada wilayah sosial budaya.[113] Berbasis pada pemahaman ini, sejauh yang bisa diamati, Muhammadiyah mencerminkan sikap fleksibel dalam merespons isu-isu teologis di ruang publik. Sehingga, resistensi terhadap *mainstream* NW yang pernah terjadi pada masa-masa awal sejarahnya di Lombok tidak terjadi setidaknya dalam 2 atau 3 dekade terakhir.

Siapa yang akan memenangkan kontestasi ini? Meski lembaga pendidikan NW dalam waktu yang lama masih tetap menjadi lembaga dominan, progres gerakan Salafi lebih akseleratif, meski secara kuantitatif masih tetap menjadi minoritas. Dapat dilihat dari dinamika lembaga pendidikan yang berafiliasi Salafi mengalami perkembangan yang signifikan dalam sepuluh tahun terakhir. Diperkirakan, 15 hingga 20 pusat pendidikan Salafi yang menyelenggarakan sekolah dan madrasah dalam berbagai tingkatannya, dan hampir 90 masjid Salafi[114] sudah beroperasi, dan secara berkelanjutan melakukan ekspansi di Lombok dan pulau Sumbawa. Sementara lembaga-

[112] Din Wahid, *Nurturing The Salafi Manhaj: A Studi of Salafi Pesantren in Contemporay Indonesia, Dissertation*. (Utrecht University Nederland, 2014), h. 129-130, 150.

[113] "Begini Ringkasan Ideologi Muhammadiyah Menurut Yunahar Ilyas" (http://www.suaram uhammadiyahid/2017/05/06).

[114] Abdullah, tokoh Salafi, wawancara 2 Maret 2015.

lembaga pendidikan Muhammadiyah cenderung dalam posisi statis, bahkan tidak terlibat secara terbuka dalam kontestasi pembentukan identitas ideologis. Meski demikian, tidak berarti Muhammadiyah bersikap akomodatif terhadap ideologi keagamaan *mainstream* NW dan NU di daerah ini. Namun, apa yang disebut Esposito sebagai "konflik terselubung"[115] yang bersifat ideologis tidak dapat dihindari, meski tidak tampak di permukaan. Diseminasi ideologi melalui berbagai aspek pendidikan Muhammadiyah (seperti dijelaskan pada bab empat) membuktikan bahwa Muhammadiyah secara serius melibatkan diri dalam kontestasi pembentukan identitas ideologis melalui lembaga pendidikan.

Gerakan Salafi di Lombok sedikit banyak berhasil membatasi dinamika NW di satu sisi, dan Muhammadiyah di sisi lain. Gerakan ini berperan mengurangi pengaruh sufisme yang melembaga dalam organisasi Hizib NW yang dikonstruksi melalui dan dalam semua lembaga pendidikan NW. Di beberapa tempat, yang kini menjadi basis jamaah kelompok Salafi, berbagai ritual seperti pembacaan *hizib* NW dan *shalawat nahdlatain*, maulidan, serakalan, tahlilan kematian, sudah mulai jarang terdengar, bahkan kerap memperoleh penolakan secara langsung oleh kelompok Salafi, yang kerap berdampak terhadap konflik fisik.

Rambahan paradigma ideologis teologis Salafi di atas dengan segera menuai reaksi keras dari masyarakat yang selama ini memegang teguh sejumlah tradisi keagamaan yang dipandang bidah oleh Salafi. Penyebaran doktrin *manhaj* Salaf dipandang telah dan akan terus merusak struktur keberagamaan masyarakat *sasak* yang selama ini dipelihara. Klaim kebenaran (*truth claim*) dan klaim keselamatan (*salvation claim*), dan penegasian dengan sebutan bidah dan "*dhalalah*" terhadap berbagai ritual dan tradisi keagamaan kelompok NW, dirasakan sebagai sikap yang sangat berani dan "provokatif" dalam menyebarkan misi puritan

[115] Istilah ini digunakan Esposito sebagai untuk menggambarkan pertentangan ideologis NU dan Muhammadiyah di masa 1970-an. John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Modern Islam*, Jilid 3, cet. 2 (Mizan, 2002), h. 207.

gerakan Salafi. Perbedaan ideologis dua kelompok keagamaan ini melahirkan sejumlah tensi dan fragmentasi sosial di tingkat lokal. Bahkan, konflik fisik yang melibatkan sentimen teologis ideologis kerap terjadi dalam sepuluh tahun terakhir.

Kontestasi Ideologis dan Fragmentasi Sosial

Rivalitas ideologis antara Islam tradisionalis yang direpresentasikan oleh NW dengan Islam puritanis yang direpresentasikan oleh Salafi dan Muhammadiyah berimplikasi terhadap terjadinya fragmentasi sosial. Sebagaimana dijelaskan di bagian sebelumnya, NW menekankan pendekatan mazhab, sufisme dan akomodatif terhadap budaya dan tradisi lokal dalam mengekspresikan religiusitasnya. Belakangan, pola keberagamaan ini memperoleh tantangan dan kritikan dari kelompok Salafi yang mempromosikan *manhaj* Salaf dengan klaim sebagai Islam murni. Salafi berpandangan bahwa keberagaman umat Islam saat ini sudah terdistorsi oleh kepercayaan-kepercayaan dan tradisi lokal, dan karenanya harus diubah.[116]

Memperkuat komitmen purifikasinya, Salafi memiliki sejumlah doktrin sosial yang memperjelas identitas dan gerakannya dengan kelompok lain. Pertama, *al-wala' wa al-bara'*, yang menekankan kesalehan individu dan melarang siswa maupun pengikut Salafi untuk tidak memberikan loyalitasnya kepada nonmuslim[117] Doktrin ini memiliki potensi konflik antara muslim dengan nonmuslim yang sudah lama terjadi. *Kedua, al-hadhar wa at-tahdhir*, yaitu memperkuat persaudaraan sesama pengikut Salafi, dan pada saat yang bersamaan menjauhi berbagai jenis kegiatan keagamaan ahli bidah. Hal ini mencakup bentuk-bentul ritual dan tradisi yang selama ini dijalankan oleh

[116] H. Mahsun, Tokoh Salafi, wawancara, 5 Desember 2013. Lihat juga Nashir bin Abd al-Karim Al-'Aql, *Islamiyah La Wahabiyah* (Saudi: Dar al-Fadilah, 2007), h. 35.

[117] Al-Dawish, Abd al-Razak. *Fatawa al-Lajnah al-Ra'ah Lilbuhuthi al-'Ilmiyah wa al-Ifta,*Second book(Riyadh: Dar Bilnasiyah Linashr wa al-Tauzi, 1317 H), h. 64-134; lihat Adis Duderija, 2010 "Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi Manhaj", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 21:1, 75-93; Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid* (Riyadh: Wazarah al-Ma'arif, 1999), h. 82-83. MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013.

NW dan NU. *Ketiga, hajr,* yakni memutus hubungan (boikot) dan menjauh dari kedua kelompok tersebut; nonmuslim dan ahli bidah.[118] Qudsiah berpendapat bahwa berdasarkan prinsip-prinsip *manhaj* Salaf, pengikut Salafi diharapkan tidak simpatik dan tidak bekerja sama dengan praktik-praktik ahli bidah.[119] *Prinsip ini harus diikuti sebagai cara untuk menjaga pemahaman Islam yang murni dari berbagai pencampuradukkan ajaran Islam yang dapat memperlemah akidah. Mencari pengetahuan terhadap ahli bidah adalah terlarang. Hal ini sebagai konsekuensi orang Salafi yang ittiba',* yaitu mengikuti sunnah Nabi tidak hanya menaati sunnahnya, tetapi juga menghindari bidah dan menerapkan doktrin *at-tahdhir*.[120] *Keempat,*Salafi mencela *tashabbuh,* yaitu menyerupai tradisi dan budaya Barat, seperti bernyanyi, mendengar musik, interaksi wanita dengan laki-laki tanpa alasan syar'i, melarang perempuan bekerja di luar rumah, dan berbagai budaya lainnya.

Doktrin dan sikap puritan yang dipromosikan dalam berbagai aspek pendidikan membawa siswa dan pengikut Salafi menghadapi resistensi dari kelompok tradisionalis *mainstream* dalam kehidupan sosial. Salafi menggunakan isu-isu paham Islam murni sebagai instrumen ideologis untuk mempromosikan dan memelihara doktrin dan identitas mereka, untuk selanjutnya menghadapi kelompok tradisionalis. Pelabelan isu syirik dan bidah terhadap tradisi keislaman lokal merupakan isu utama yang menyebabkan fragmentasi sosial dan reaksi lokal.[121] Mengembangkan upaya ideologis di dalam sekolah formal memiliki kontribusi terhadap semakin berkembangnya *theological dispute*, yang membawa semakin kuatnya tensi sosial di Lombok. Karena memang, menurut Nata, perbedaan mazhab yang kemudian menjelma dalam komunalisme kerap membawa

---

[118] Mizan Qudsiah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah.* (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'I, 2013), h. 51.

[119] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting,* h. 50.

[120] Abd al-Salam Al-Sihimiy, *Kun Salafiyan,* h. 99-100. Lihat juga Nashir bin Abd al-Karim Al-'Aql, *Islamiyah La Wahabiyah* (Saudi: Dar al-Fadilah, 2007), h. 359.

[121] Liow, Joseph Chinyong. 2011. "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11): 1383-421.

benturan dan konflik. Isu-isu *furu'iyah* menurutnya sering muncul ke permukaan dan menjadi alasan utama terjadinya tensi sosial tersebut.[122]

Perbedaan penafsiran dan praktik keagamaan dipandang sebagai sumber utama kontestasi dan konflik keagamaan di Lombok. Sejumlah konflik yang melibatkan sentimen ideologis teologis kerap menimpa kelompok Salafi. Azwani dan Murdianto mencatat, setidaknya telah terjadi lima konflik horizontal yang menimpa kelompok ini. Klaim kebenaran dan keselamatan, pemahaman yang tekstual-literalis, fanatisme yang berlebihan dan menguatnya isu bidah, takhayul dan khurafat, menurutnya merupakan faktor-faktor yang mempengaruhi.[123] Memperkuat temuan ini, hasil identifikasi Faizah[124] dan Nuhrison[125] menunjukkan bahwa terjadinya sejumlah konflik tersebut bermuara pada gerakan purifikasi Salafi atas berbagai upacara dan praktik keagamaan masyarakat *sasak* yang dianggap sinkretis, tanpa mempertimbangkan dimensi sosial dan psikologis. Bahkan, temuan Saparudin menunjukkan ikatan emosional teologis-ideologis dan adanya konversi non-Salafi ke paham Salafi, dapat berimplikasi terhadap pemutusan hubungan keluarga, baik dalam pemutusan komunikasi anak dengan orang tua, antarsaudara, pemaksaan perceraian, maupun bentuk disharmoni lainnya.[126] Realitas ini membuktikan bahwa *high contestation* dapat terjadi berawal dari perebutan otoritas penerjemahan simbol dan doktrin Islam.

Nahdlatul Wathan (NW) bersama kelompok *mainstream* lainnya memandang bahwa dakwah Salafi mengancam pola keberagamaan masyarakat yang sudah lama tertanam. Klaim

[122] Abuddin Nata, *Studi Islam Komprehensif,* cetakan ke 2 (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), h. 533-534.

[123] Murdianto dan Azwani, Dakwah dan Konflik Sosial Jama'ah Salafi di Gunungsari Lombok Barat, *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 9, no. 2, 2013.

[124] Faizah, Pergulatan Teologi Salafi dalam Mainstream Keberagamaan Masyarakat Sasak, *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 16, no. 2, 2012, h. 393-399.

[125] Nuhrison M. Nuh, Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat, in Ahmad Syafi'i Mufid (editor), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Kegamaan Aktual di Indonesia.* (Jakarta: Balitbangdiklat Depag, 2009).

[126] Saparudin, Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan, *Laporan Penelitian Dosen Muda* (DP2M Dikti, 2007), h. 60-75.

kebenaran dan keselamatan dan penyesatan pelaku bidah merupakan cara pandang yang menyulut kebencian dan kekerasan antarmuslim.[127] Sejauh identifikasi terhadap konflik keagamaan, setidaknya terdapat 12 konflik yang melibatkan kelompok Salafi dengan non-Salafi sepanjang 2004 sampai 2016 di Lombok. Pada tahun 2016, di Wanasaba Lombok Timur, misalnya, masjid Salafi dirusak masyarakat sekitar. Muhammad Tahir menuturkan perusakan tersebut disebabkan karena masyarakat tidak membutuhkan masjid baru yang berdekatan dengan masjid umum yang sudah lama ada dan digunakan masyarakat secara bersama-sama. Selain itu, ajaran Salafi yang cenderung memandang bidah terhadap ibadah-ibadah yang selama ini diamalkan masyarakat. Namun demikian, menurut Tahir sudah berdiri masjid-masjid Salafi yang terpisah dengan masyarakat pada umumnya.[128] Akhirnya, masjid tidak semata-mata sebagai tempat ibadah, tetapi juga simbol fragmentasi sosial internal muslim.

Ketegangan dan konflik juga dapat diamati di beberapa tempat lain. Pada tahun 2015, di Batukliang Lombok Tengah, tujuh jamaah Salafi diusir dari kampung halamannya. Pada tahun 2009, di Gunungsari, Lombok Barat, beberapa pengikut Salafi dievakuasi pihak keamanan dan rumahnya dibakar oleh masyarakat setempat. Pada tahun 2006, terjadi pengrusakan sekolah Salafi di kota Mataram. Konflik-konflik ini merupakan contoh yang mengindikasikan bahwa ketegangan ideologis sudah mencapai *high level contestation,* di mana perbedaan ideologis dipertentangkan secara fisik.

Di sisi lain, reaksi lokal terhadap ide-ide Salafi dalam bentuk berbagai konflik tersebut, juga dapat dimengerti sebagai upaya kelompok dominan NW dalam mempertahankan dominasinya. Sejak Salafi diperkenalkan tahun 1990-an, beberapa pengikut NW mengalami konversi ke paham Salafi, bahkan sebagian menjadi juru dakwah kelompok Salafi. H. Mahsun dan H. Said misalnya, dua tokoh Salafi merupakan alumni pesantren NW.

---

[127] Tuan Guru Abdul Aziz, H. Abdurrahman, wawancara, 18 Januari 2017.
[128] Muhammad Tahir, Sekdes Desa Bebidas, wawancara, 5 Januari 2017.

Setelah menjadi dai Salafi, H. Mahsun pernah diusir oleh warga di kampungnya, dan sudah lama tidak terlibat di dalam aktivitas ibadah pada masjid setempat.[129] Hal yang sama juga terjadi pada H. Said tahun 2006, sekolah Bani Shaleh yang ia pimpin dirusak oleh masyarakat sekitar.[130] Dua kasus pengusiran dan perusakan di mana pengikut Salafi sebagai korbannya, merupakan contoh dari beberapa kasus serupa lainnya di beberapa tempat lain di Lombok.

Semakin meningkatnya kepentingan untuk mengidentifikasi diri ke dalam identitas ideologis, telah memperbesar *distance* dan potensi konflik internal yang bersifat laten, dan kini diterjemahkan secara lokal. Merujuk pada berbagai konflik di atas, di mana jamaah Salafi menjadi objeknya, bukan semata-mata sebagai akibat langsung dari isu teologis dan aktivitas dakwah, sebagaimana digambarkan Murdianto dan Azwani di atas, melainkan juga melibatkan perebutan otoritas elite agama, di mana *tuan guru* menjadi bagian di dalamnya. Menjadi jelas, kecenderungan pengidentifikasian diri yang berbasis pada identitas ideologis, akan memperkuat perebutan otoritas keagamaan, dan pada saat yang bersamaan memperkuat kontestasi horizontal masyarakat Islam.

Fragmentasi identitas, berikut implikasi sosiologisnya di atas bukanlah fenomena yang khas masyarakat Lombok. Keterlibatan gerakan Salafi dalam pembentukan identitas transnasional dan upaya mengonstruksi otoritas keagamaan,[131] yang mengantarkannya *vis a vis* masyarakat lokal juga terjadi berbagai daerah bahkan negara. Hasil studi Liow[132] menunjukkan bahwa infiltrasi ideologi transnasional yang digerakkan Salafi, Jamaah Tabligh dan Ikhwan al-Muslimin berdampak terhadap konflik horizontal di berbagai daerah di Thailand. Bermula dari persoalan-persoalan ritual keagamaan, gerakan yang mengusung Islam transnasional ini segera menawarkan alternatif baru yang

---

[129] H. Mahsun, Pembina Ponpes Abu Hurairah, wawancara, Desember 2013.
[130] H. Said, Tokoh Salafi, wawancara 5 Februari 2014.
[131] Chaplin, Chris. Imagining the Land, h. 226-230.
[132] Joseph Chinyong Liow, *Muslim Identity, Local Networks, and Transnational.*

justru dianggap tatanan religius kultural masyarakat lokal.

Pergulatan di atas memperkuat analisis Rabasa terhadap kecenderungan dinamika pendidikan Islam di Asia Tenggara. Ia berhasil mengidentifikasi keragaman dan kecenderungan gerakan keagamaan di beberapa negara seperti Malaysia, Thailand, Filipina, dan Indonesia sendiri. Gerakan keagamaan transnasional seperti Salafi Wahabi, Tarbiyah Ikhwan al-Muslimin, dan Jamaah Islamiyah dijelaskan Rabasa sebagai gerakan kontemporer yang secara intens terlibat dalam pembentukan identitas pendidikan Islam, di samping organisasi lokal NU dan Muhammadiyah. Berdasarkan analisisnya terhadap kecenderungan ini, ia sampai pada simpulan bahwa pendidikan Islam masih menjadi wadah kontestasi internal Islam yang melibatkan rambahan ideologi transnasional di satu sisi, dan gerakan radikal di sisi lain.[133] Rambahan ini menjadikan praktik-praktik atau ritual keagamaan sebagai *entry point*, yang kemudian meluas ke dalam kehidupan sosial yang lebih luas.

Tendensi ideologis yang melibatkan NW, Salafi dan Muhammadiyah di atas memiliki tingkat yang berbeda. Merujuk pada teori konestasi Wiener, ketegangan ideologis dan konflik tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam tiga tingkatan, yaitu *low contestation, regular contestation, dan high contestation*.[134] Jika pada tipe *low contestation*, memungkinkan perbedaan dapat diakui satu sama lain, meskipun tidak untuk dipertentangkan; pada *regular contestation* sejumlah perbedaan diidentifikasi untuk dipertentangkan, dan adanya *gap* yang melibatkan legitimasi satu dengan yang lain mulai terbangun. Bila *gap* ini terus berlanjut dan mencapai penegasian, maka memungkinkan terjadi *high contestation* yang memiliki potensi konflik antarkelompok yang bersaing.

---

[133] Rabasa, Angel. "Islamic Education in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 2 (2005), h. 97-109, search.proquest.com. Lihat juga Rabasa, Angel M. "Radical Islamist Ideologies in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 1 (2005), h. 27, 38, 83, search.proquest.com/docview.

[134] Antje Wiener, *A Theory of Contestation*, h. 58-61.

Tingkatan kontestasi berdasarkan teori Wiener

Kelompok	Tingkat	Pola	Implikasi
NW – Salafi	*Regular – high Contestation*	Legitimasi Penegasian	Gap dan potensi konflik
NW – Muhammadiyah	*Low – Reguler Contestation*	Rekognisi Legitimasi	Saling menerima dalam perbedaan
Muhammadiyah – Salafi	*Low Contestation*	Rekognisi	Saling menerima karena persamaan, meski ada perbedaan

Tabel di atas menggambarkan bahwa hubungan NW dengan Salafi berdasarkan ideologi yang dikembangkan sejak awal dimulai dari *regular contestation*, di mana sejumlah doktrin dihadirkan dan diwacanakan sebagai instrumen penegasan dan diferensiasi identitas antara keduanya. Tensi ini semakin meningkat dan dalam batas tertentu sudah sampai pada *high contestation*, di mana legimitasi, persaingan otoritas, dan penegasian satu sama lain memiliki potensi konflik di antara keduanya dapat terjadi. Penyebutan Salafi sebagai "musuh" dalam sejumlah literatur ke-NW-an, berikut sejumlah ketegangan dan konflik yang melibatkan kedua kelompok ini memperkuat tesis Wiener ini. Sementara relasi Muhammadiyah dengan NW secara umum dapat dikategorikan ke dalam *low contestation*, meski dalam tempat dan waktu tertentu naik menjadi *regular contestation* dapat terjadi. Perbedaan paham teologis maupun identitas ideologis diakui sebagai sebuah keragaman yang dapat berjalan bersamaan, meski secara internal dalam lembaga pendidikan masing-masing dapat ditemukan upaya-upaya untuk menegasikan satu sama lain.

Sedangkan hubungan Muhammadiyah dengan Salafi mencerminkan sikap saling menerima satu sama lain. Adanya persamaan isu keagamaan yang diusung, dan adanya

keterlibatan sejumlah elite Salafi dalam berbagai kegiatan keagamaan Muhammadiyah atau sebaliknya, kader-kader Muhammadiyah terlibat dalam sejumlah lembaga pendidikan Salafi, membuktikan bahwa *low contestation* dipandang relevan untuk menyebut relasi keduanya. Bahkan Din Wahid menggambarkan bahwa secara teologis, Muhammadiyah cenderung memiliki respons yang positif terhadap doktrin Salafi. Menurutnya, meskipun Muhammadiyah memiliki perbedaan dalam hal tertentu, mereka merasa sebagai partner di dalam melawan syirik dan bidah.[135] Namun, penting dicatat, dalam tataran pemikiran dan gerakan Muhammadiyah yang lebih progresif dan rasional, menjadi pembeda, meski bukan untuk dikonfrontasikan sebagaimana halnya hubungan NW dengan Salafi.

Rivalitas ideologis dan konflik komunal mencerminkan bahwa masyarakat Islam Lombok adalah beragam dan dinamis. Hal ini dapat dibuktikan dengan keragaman kelompok keagamaan yang secara simultan terus berinteraksi membawa identitas ideologis masing-masing. Selain NW dan NU yang lebih awal dan menjadi kelompok dominan, terdapat juga Muhammadiyah, Hidayatullah, Tarbiyah Islamiyah, Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia (LDII), Dewan Masjid Indonesia (DMI), dan kelompok kepercayaan lokal seperti *wetu telu*.[136] Kelompok-kelompok ini memiliki perbedaan secara kelembagaan dan ideologis yang cenderung berkompetisi satu dengan yang lain untuk mendapat pengaruh. Sekali lagi, muslim Lombok adalah masyarakat yang dinamis, meskipun kelompok tradisionalis tetap masih kelompok dominan.

---

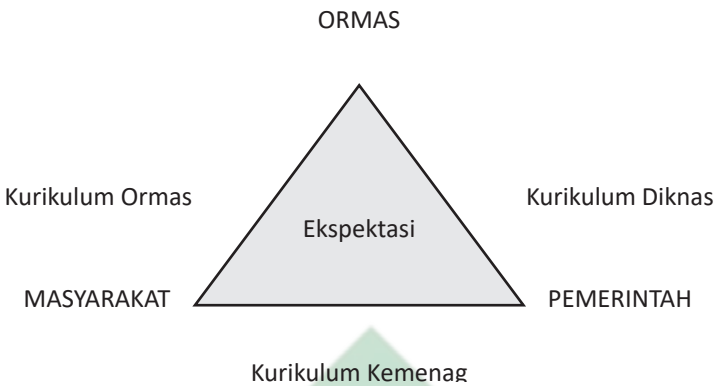
[135] Din Wahid, *Nurturing the Salafi Manhaj*, h. 375.

[136] Budiwanti, Erni. 2014. "The purification Movement in Bayan, North Lombok Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism". In Brigitta Hauser-Schaublin and David D. Harnish (editors). *Between Harmony and Discrimination Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationship in Bali and Lombok*. Leiden Boston: Brill; Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: 2000, LKiS).

Dilema Pendidikan Islam di Tengah Kontestasi

Madrasah dan sekolah di bawah Ormas tanpa disadari mengalami dilema yang problematis. Di tengah semakin tingginya dinamika dan ekspektasi masyarakat, lembaga pendidikan Islam diharuskan memenuhi ekspektasi pemerintah dan Ormas penyelenggaranya dalam waktu yang bersamaan. Pemenuhan terhadap salah satu ekspektasi akan berimplikasi terhadap eksistensinya. Tetapi, memenuhi ketiganya dalam waktu yang bersamaan merupakan suatu yang sulit, di tengah berbagai keterbatasan lembaga-lembaga pendidikan Islam swasta saat ini. Pada saat yang bersamaan rivalitas antarkelompok keagamaan yang bermetamorfosis ke dalam pendidikan menjadikan madrasah dan sekolah Islam sebagai panggung pertarungan ideologis turut memperkuat dilema ini.

Penguatan ideologi keagamaan yang melibatkan kolaborasi antara Ormas penyelenggara sebagai institusi nonformal, serta madrasah dan sekolah Islam sebagai institusi formal, menempatkan pendidikan Islam dalam posisi ganda. Di satu sisi sebagai bagian dari Ormas, dan berproses untuk Ormas, di sisi lain sebagai lembaga pendidikan formal harus tunduk terhadap sistem pendidikan nasional. Dalam kondisi demikian, pendidikan Islam menerapkan standar ganda, menjalankan kurikulum pemerintah dan memperoleh pengakuan dan dukungan finansial, namun tetap mendiseminasikan identitas ideologis dalam waktu yang bersamaan. Memenuhi dan memperjuangkan ekspektasi Ormas, dalam batas tertentu kerap menggeser, kalau bukan mengabaikan ekspektasi akademis.

Tabel. Kurikulum dan Ekspektasi

Berada di pusaran tiga ekspektasi dan kurikulum, madrasah dan sekolah Islam tampaknya memiliki beban yang serius. Imam Suprayogo menengarai besarnya beban ideologis tersebut menjadikan lembaga pendidikan Islam memikul beban terlalu berat sehingga susah untuk diajak berlari lebih cepat.[137] Pandangan ini merefleksikan muatan kurikulum pada madrasah dan sekolah Islam yang memikul tiga beban sekaligus. Beban *pertama,* madrasah dan sekolah Islam dituntut sukses memenuhi kurikulum pemerintah sebagai konsekuensi dari integrasinya ke dalam sistem pendidikan nasional; beban *kedua*, madrasah dan sekolah Islam dituntut untuk memuat kurikulum agama Islam (al-Quran hadis, fiqh, akidah akhlak, sejarah Islam, dan bahasa Arab untuk madrasah) sebagai konsekuensi dari lembaga pendidikan Islam; dan beban *ketiga*, pada saat yang bersamaan madrasah dan sekolah Islam dihadapkan pada kuatnya ideologi keagamaan dalam muatan kurikulumnya, sesuai dengan tuntutan dan kepentingan organisasi pengelola. Dengan kata lain, pendidikan Islam tidak hanya bergulat antara *academic expectation* dengan *social expectation* sebagaimana diungkapkan Azyumardi Azra,[138] lebih dari itu juga *ideological expectation*.

---

[137] Imam Suprayogo, *Quo Vadis Madrasah, Gagasan, Aksi dan Solusi Pembangunan Madrasah* (Yogyakarta: Hikayat, 2007), h. 68-70.

[138] Azyumardi Azra dan Jamhari, Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi:

Bersamaan dengan kecenderungan masyarakat yang tidak mengidentifikasi dirinya ke salah satu Ormas atau ideologi keagamaan tertentu, dan signifikansi ideologi keagamaan dalam menjawab kebutuhan masyarakat, maka melepaskan pendidikan Islam dari jeratan ideologi tampaknya dipandang sebagai alternatif. Namun, tidak berarti keragaman identitas pendidikan harus dihilangkan, karena ini merupakan suatu kekayaan umat Islam, meski tidak harus dikonstruksi secara formal. Konstruksi ideologi keagamaan secara formal, dengan jumlah jam pelajaran yang cukup tinggi, sebagaimana terlihat di madrasah NW, sekolah Muhammadiyah, dan madrasah Salafi, memiliki konsekuensi akademis terhadap siswa. Beberapa konsekuensi dapat disebutkan, *pertama*, mereka secara konseptual harus menguasai muatan ideologi keagamaan, meski belum tentu—kalau bukan tidak—mereka butuhkan. Selain sebagai syarat untuk kenaikan kelas, mata pelajaran seperti ke-NW-an, Islam dan ke-Muhammadiyah-an, dan *manhaj* Salaf, merupakan mata pelajaran yang diujikan di tingkat sekolah untuk memenuhi standar kelulusan. *Kedua*, menghasilkan *out put* yang memiliki resistensi ideologis dalam interaksinya dalam masyarakat yang plural secara ideologis, yang dalam batas tertentu menggunakan perspektif yang cenderung eksklusif. Pada akhirnya, siswa, sebagaimana temuan PPIM, tidak terbiasa dengan perbedaan, mudah menyalahkan paham dan praktik agama yang berbeda, dan rentan terprovokasi pandangan eksklusif.[139] *Ketiga*, siswa merasa terbebani dengan kewajiban harus menguasai mata pelajaran dari Kementerian Agama, Kemendikbud, dan Ormas penyelenggara pada waktu yang bersamaan.

Perspektif Sosio-Historis, dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty (ed), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006), h. 4.

[139] PPIM UIN Jakarta, *Policy Brief*, h. 2.

Simpulan

Rivalitas antarkelompok keagamaan dan kehidupan beragama yang memiliki dinamika yang semakin tinggi secara ideologis menentukan keragaman lembaga pendidikan Islam. Sebaliknya, keragaman pendidikan Islam dapat menciptakan, memperkuat, dan memperjelas keragaman pola keberagamaan dan rivalitas internal Islam. Hubungan timbal balik ini mengantarkan madrasah dan sekolah Islam sebagai instrumen pergulatan internal umat Islam dalam pembentukan identitas ideologis masing-masing. Berdasarkan kecenderungan empiris ini, dapat dikatakan bahwa meskipun lembaga pendidikan Islam sudah lama mengalami transformasi dan integrasi ke dalam sistem pendidikan nasional, namun hingga kini masih menjadi wadah diseminasi dan kontestasi pembentukan identitas ideologis. Integrasi tidak sekadar didorong oleh keinginan untuk mengikuti ritme modernisasi, serta memperoleh pengakuan dan dukungan finansial dari negara, tetapi lebih dari itu juga kepentingan ideologis masing-masing kelompok keagamaan. Pada akhirnya, rivalitas kelompok keagamaan memperkuat kontestasi pembentukan ideologis dalam pendidikan. Kontestasi ini membawa madrasah dan sekolah Islam terlibat dalam memelihara—kalau bukan memperkuat—fragmentasi sosial yang selama ini dihadapi internal umat Islam.

Keinginan menjadi kelompok dominan, sesuai karakter ideologi, yang diterjemahkan melalui sikap penegasan dan penegasian identitas masing-masing, berimplikasi terhadap semakin terpeliharanya—bahkan meluasnya—fragmentasi masyarakat Islam. Madrasah dan sekolah Islam yang sejatinya sebagai institusi sosial yang mencerminkan dinamika dan ekspektasi masyarakatnya, cenderung lebih merepresentasikan Ormas sebagai penyangganya. Diletakkan dalam kepentingan ideologis, berbagai teks, bahan ajar, doktrin yang dirumuskan, dan berbagai ritual yang diterapkan, diterjemahkan sebagai cara untuk melegitimasi dan meneguhkan identitas ideologis

dan penegasian identitas satu dengan yang lain. Realitas ini mencerminkan bagaimana ekspektasi antarormas memperoleh ruang dan posisi yang penting. Persaingan untuk menjadi lembaga pendidikan terdepan dengan memperjuangkan prestasi-prestasi akademik dan *skill* yang dibutuhkan belum sepenuhnya terbangun dalam iklim pendidikan di madrasah dan sekolah Islam. Iklim pendidikan dalam banyak aspek lebih mencerminkan kepentingan ideologis ketimbang kepentingan akademis. Dalam konteks ini, sekali lagi, madrasah dan sekolah Islam yang dikelola Ormas dan kelompok keagamaan tidak hanya memikul beban yang berat di tengah ekspektasi yang semakin tinggi, tetapi juga menjadi panggung kontestasi pembentukan identitas ideologis.

Daftar Pustaka:

Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah al-Ra'ah lilbuhuthi al-'Ilmiyah wa al-Ifta',* Jilid 2 (Riyadh: Dar Bilnasiyah Linashr wa al-Tauzi', 1317 H).

Abd al-Salam al-Sihimiy, *Kun Salafiyan 'Ala al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah, tp. 1423).

Abdul Aziz Sukarnawadi, *Di Bawah Lindungan Rasulullah Menyibak Tirai Keagungan Sang Manusia Cahaya* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015).

Abdul Hayyi Nu'man dan Sahafi Asy'ari, *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan,* 13-14.

Abdul Hayyi Nu'man, *Mazhab Ahl Sunnah wa al-Jama'ah Anutan Organisasi Nahdlatul Wathan* (Lombok Timur: PB NW, 2001).

Abdul Mukti, *Pembaharuan Lembaga Pendidikan Islam di Mesir: Studi tentang Sekolah-Sekolah Modern Muhammad Ali Pasya* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008).

Abuddin Nata, *Pendidikan Islam di Era Global (Pendidikan Multikultural, Pendidikan Multi Iman, Pendidikan Agama, Moral dan Etika)* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005).

_____, *Studi Islam Komprehensif,* cetakan ke 2 (Jakarta:

Prenadamedia Group, 2015).

Adis Duderija, 2010 “Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi Manhaj”, *Islam and Christian-Muslim Relations,* 21:1, 75-93.

Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta’lim, *al-Tauhid* (Riyadh: Wazarah al-Ma’arif, 1999).

MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013.

Ahmad Amir Aziz, *Pola Dakwah TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (1989-1997)*, (Mataram: Larispa, 2011).

Ahmad Zaini Dahan, *Adduraru al-Saniyah fi al-Raddi ‘ala al wahabiiyah* (Kairo: tt).

Al-Dawish, Abd al-Razak. *Fatawa al-Lajnah al-Ra’ah Li al-buhuthi al-‘Ilmiyah wa al-Ifta’,* Jilid 2. (Riyadh: Dar Bilnasiyah Linashr wa al-Tauzi’, 1317 H). 461.

Al-Fauzan, Fauzan bin Abdullah. *Kitab Tauhid*. Jakarta: Yayasan Al-Sofwa, 1424 H

Ali Jum’ah, *Menjawab Dakwah Salafi Jawaban Ilmiah terhadap Pemahaman dan Cara Dakwah Kaum Salafi Wahabi*, Cet. 3, penerjemah Abdul Ghafur (Jakarta: Khatulistiwa Press, 2013).

_____, *Bukan Bid’ah Menimbang Jalan Pikiran Orang-Orang yang Bersikap Keras dalam Beragama,* penerjemah Baba Salem (Ciputat: Lentera Hati, 2012).

Al-Uthaimin. *Aqidah Muslim dalam Tinjauan Al-Qur’an dan Al-Sunnah*. Bekasi: Daar el-Salam, 2009

Inamullah, Hafiz Muhammad, Hafiz Hifazatullah, Muhammad Sarwar, Naeemullah Khan, and Khalid Sultan. “Reforming The Madrassah System Of Education In Pakistan.” *Contemporary Issues In Education Research* 3 (2010). no. 4: 43-46. *Education Research Complete*, EBSCO*host*.

Andrew Coulson, Education and Indoktrination in the Muslim World Is There a Problem? What Can We Do about It?, *Policy Analysis,* No.511, 2004.

Antje Wiener (2009), “The Quality of Norms is What Actors Make of It Critical Constructivist Research of Norms”,

Journal of International Law and International Relation, Vol. 5, No. 1.

Antje Wiener, *A Theory of Contestation* (New York: Springer, 2014).

Arief Mudatsir Mamdan, *Krisis Ideologi Catatan tentang Ideologi Politik Kaum Santri Studi Kasus Penerapan Ideologi Islam PPP* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2009).

Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20 Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas* (Jakarta: Kencana, 2012).

Azyumardi Azra, Distinguishing Indonesian Islam Some Lessons to Learn, dalam Jajat Burhanuddin dan Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: ICAS/Amsterdam University Press, 2013), 72-73.

_____, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III* (Jakarta: UIN Press-Kencana, 2012).

_____, Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case, dalam Charlene Tan (ed.). *Reform in Islamic Education International Perspectives*. London, Bloomsbury Academic: 2014).

_____, The Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamaah in Southeast Asia: The Literature of Malay-Indonesian Ulama and Reforms. *Heritage of Nusantara International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vo. 2 No. 1 Juni 2013.

_____ dan Jamhari, Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis, dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty (ed), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006).

_____, Dina Afrianty dan Robert W. Hefner, Pesantren dan Madrasah: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman (eds.) *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton

University Press, 2007).

Bartholomew, John Ryan. *Alif Lam Mim Kearifan Masyarakat Sasak,* penerjemah Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Bekim Agai, Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of The Fethullah Gulen Group, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman. eds. *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007).

Budiwanti, Erni. 2014. "The purification Movement in Bayan, North Lombok Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism". dalam Brigitta Hauser-Schaublin and David D. Harnish (editors). *Between Harmony and Discrimination Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationship in Bali and Lombok*. Leiden Boston: Brill; Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: 2000, LKiS).

Chaplin, Chris. Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse. *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies,* 7,(2), 2014.

Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination: the Case in Indonesia* (New York: Routledge, 2011).

Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glence: The Free Press, 1960).

David Karen, "Life Course: Stages and Institutions - Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age by Michael W. Apple." *Contemporary Sociology* 23, no. 4 (07, 1994): 572, proQuest.com.

Din Wahid, Nurturing The Salafi Manhaj: A Studi of Salafi Pesantren in Contemporay Indonesia, *Dissertation.*Utrecht University Nederland, 2014.

Elliot, Paula. Mapping the Terrian (s) of Ideology in New Urban Teachers Professional Development Experiences, dalam Lilia I. Bartolome (editor), *Ideologies in Education*

Unmasking the Trap of Teacher Neutrality. New York: Peter Lang, 2008.

Faizah, Pergulatan Teologi Salafi dalam Mainstream Keberagamaan Masyarakat Sasak, *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 16, no. 2, 2012.

Fathurrahman Muhtar, Pola Pengembangan Ponpes NW Pasca Wafatnya TGH. M. Zainuddin Abdul Majid, *Jurnal Penelitian Keislaman,* Vol. 9, no. 1, 2013, IAIN Mataram.

Fawaz bin Hulayyil as-Suhaimi, *Begini Seharusnya Berdakwah,* terjemah dari Ususu Manhaj al-Salaf, Cet. V (Jakarta: Darul Haq, 2015).

Florian Fohl. “Negotiating Religious and National Identities in Contemporary Indonesia Islamic Education.” *Cross Currents* 61, (2011), no. 3: 399-414. *Humanities Full Text (H.W. Wilson)*, EBSCO*host*.

Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments* (London: Pluto Press, 2003).

Glenn E. Robinson, Hamas as Social Movement,in Wiktorowicz, Quintan (editor), *Islamic Activism and Social Movement Theory A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

Abdul Aziz Sukarnawadi, *Kertas-Kertas Berdawat Emas* (Yogyakarta: Samudra Biru, 2016).

H. Bashori A. Hakim, Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi di Nusa Tenggara Barat, Studi Kelompok Salafi di Ponpes Darush-Shifa’, *Harmoni Jurnal Multikultural & Multireligius,* Vol. 13, no. 2.

Henri Lauziére, The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From The Perspective of Conceptual History, *Journal Midle East Study,* no 42 (2010).

Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Mesir: Dar al-Ma’arif, tt.), 2068.

Ibnu Qoyyim, *Al-Sawa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyah wa al-Mu'attilah* (Beirut: Dar al-Asiman, 1988).

Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiyyat Manhajuhu wa Thatbiquhu* Jilid II (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.).

Iik A. Mansurnoor. Maintaining Religious Tradition in Brunei Darussalam: Inspiration and Challenges, dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory (Editor). *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kualalumpur: Yayasan Ilmuan, 2011).

Imam Suprayogo, *Quo Vadis Madrasah, Gagasan, Aksi dan Solusi Pembangunan Madrasah* (Yogyakarta: Hikayat, 2007).

Inamullah, Hafiz Muhammad, Hafiz Hifazatullah, Muhammad Sarwar, Naeemullah Khan, and Khalid Sultan. "Reforming The Madrassah System of Education In Pakistan." *Contemporary Issues In Education Research* 3 (2010). no. 4.

Jackson, Elisabeth and Parker, Lyn. 'Enriched with Knowledge': Modernisation, Islamisation and the Future of Islamic Education in Indonesia. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 42, No. 1, 2008.

Jajat Burhanudin, Pesantren, Madrasah, dan Islam di Lombok, dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty, eds. *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006).

Jamaludin, Begini Seharusnya Memilih Teman, dalam MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013.

Jeremy Kingsley, Tuan Guru, Community and Conflict in Lombok Indonesia, *Dissertation*, (Melbourne Law School The University of Melbourne, 2010).108-109. Lihat juga Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors and The Power of Mekkah A Sasak Community on Lombok* (Sweden: ACTA Universitis Gothoburgensis, 1981).

John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Modern Islam*, Jilid 3, cet. 2 (Mizan, 2002).

Jonathan P. Berkey, Madrasah Madievel and Modern: Politic,

Education, and The Problem of Muslim Identity, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman, eds. *Schooling Islam the Culture and Politics,* 52-54.

Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11) (2014).

Kamaruzzaman dan Patrick Jory, Eds. *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kualalumpur: Yayasan Ilmuan, 2011).

Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah Kurun Modern* (Jakarta: LP3S, 1994).

Karen Bryner, *Piety Projects: Islamic School for Indonesia's Urban Middle Class* (PhD Dissertation The Graduate School of Arts and Science, Columbia University, 2013).

Kementerian Agama NTB, *Rekapitulasi Data Pendidikan Tahun 2011/2012* (Mataram, Kemenag NTB, 2012).

_____, *Rekapitulasi Data Pendidikan Tahun 2014.*

Kementerian Agama RI, *Statistik Pendidikan Islam Tahun 2015/2016* (Jakarta: Kemenag, 2016).

Lee Kam Hing, *Education and Politics in Indonesia 1945-1965* (Kuala Lumpur: Universitas of Malaysia Press, 1995).

Lilia I. Bartolome, Beyond the Fog of Ideology, dalam Lilia I. Bartolome (ed.), *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*, (New York: Peter Lang, 2008).

Liow, Joseph Chinyong. 2011. "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11): 1383-421.

Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 1971).

M. Nashrullah Ma'shum, Sambutan dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU* (Jakarta: Diktis

Depag RI, 2007).
Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"* (Singapore: ISEAS, 2013).
Mayida Zaal. "Islamophobia in Classrooms, Media, and Politics (2012):" *Journal Of Adolescent & Adult Literacy* 55, no. 6.
Meuleman, J. (2011). Dakwah, competition for authority, and development. *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde, 167*(2).
Michael W. Apple, *Democratic Education in a Conservative Age* (New York: Routledge, 1993).
Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002).
Michael W. Apple, The Politic of Official Knowledge: Does a National Curriculum Make Sense?, *Discourse,* vol. 14, no. 1 (1993).
Minako Sakai, Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi, dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, number 1, 2012.
Misbahur Rehman, Reforms in Pakistiani Madrasas: Voices from Within, dalam Charlene Tan (ed.). *Reform in Islamic Education International Perspectives*. London, Bloomsbury Academic: 2014.
Mizan Qudsiah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah*. (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'I, 2013).
Muhammad bin Abdul Wahhab, *Tauhid Pemurnian Ibadah Kepada Allah*. Wazarah al-Syu'un al-Islamiyah, 1419.
Muhammad bin Shalih Al-Uthaimin, *Aqidah Muslim dalam Tinjauan Al-Qur'an dan Al-Sunnah* (Bekasi: Daar el-Salam, 2009).
Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim al-'Arabiyah al-Sa'udiyah, *al-Tauhid* (Riyad: Wazarah al-Ma'arif, 1999).
Muhammad Imarah, *Thayyarat al-Fikr al-Islam* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1995).
Murdianto dan Azwani, Dakwah dan Konflik Sosial Jama'ah

Salafi di Gunungsari Lombok Barat, *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 9, no. 2, 2013.

Nashir bin Abd al-Karim Al-'Aql, *Islamiyah La Wahabiyah* (Saudi: Dar al-Fadilah, 2007).

Noorhaidi Hasan, Education, Young Islamists and Integrated Islamic School in Indonesia, *Studia Islamica*, Vol. 19, no. 1, 2012.

_____, The Salafi Madrasas of Indonesia, dalam Farish A. Noor, Yonginder Sikand Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

Nuhrison M. Nuh, Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat, in Ahmad Syafi'i Mufid (editor), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia.*(Jakarta: Balitbangdiklat Depag, 2009).

Omid Safi, *The Politic of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2006). Lihat juga Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2011).

Pengurus Wilayah NW NTB, *Dokumen Lembaga Pendidikan NW di Nusa Tenggara Barat tahun 2015*.

Peter Burke, *History and Social Theory* (New York: Cornel University Press, 1993).

Ponpes Abu Hurairah, *Dokumen Santri Abu Hurairah Tahun Ajaran 2016-2017*.

PPIM UIN Jakarta, *Policy Brief: Tanggung Jawab Negara terhadap Pendidikan Agama Islam,* Jakarta, 2016.

PW Muhammadiyah NTB, *Sejarah Muhammadiyah di Nusa Tenggara Barat,* tt.

Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2) (2000).

Rabasa, Angel M. "Radical Islamist Ideologies in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 1 (2005).

_____. "Islamic Education in Southeast Asia." *Current Trends*

in Islamist Ideology 2 (2005).

Randa Elbih. Debates in the Literature on Islamic Schools. *Educational Studies* 48, (2012), no. 2.

Robert W. Hefner, "Islamic Knowledge and Education in the Modern Age,"dalam *The New Cambridge History of Islam*, *Muslims and Modernity Culture and Society since 1800*, Vol. 6, edited by Robert W. Hefner (Cambridge Press, 2011).

_____, Introduction: The Culture, Politics, and Future of Muslim Education, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman (Editor). *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007).

_____, Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia, dalam Robert W. Hefner (ed.) *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2009).

_____, Varieties of Muslim Politics: Civil vs Statist Islam, dalam *Islam in Indonesia Islamic Studies and Social Transformation*, Eds. Fuad Jabali and Jamhari (Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, 2002).

_____."Public Islam and the problem of Democratization". *Sociology of Religion* (2001).

Saiful Hamdi, "Politik Islah: Re-Negosiasi Islah, Konflik dan Kekuasaan dalam Nahdlatul Wathan di Lombok Timur, *Kawistara*, Volume 1, no. 1, 2011.

Saparudin, Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan, *Laporan Penelitian Dosen Muda* (DP2M Dikti, 2007).

Sholah, Sambutan dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

Takeshi Kohno, Political Background of Islamic Education Institutions and the Reach of the State in Southeast Asia, *Studia Islamika*, Vol. 16, no. 2, 2009.

Eagleton,Terry.*Ideology: An Introduction*.London: Thetford Press, 1991.

Minako Sakai, Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi, dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, number 1, 2012.

Abdul Hayyi Nu'man, *Mazhab Ahl Sunnah wa Al-Jama'ah Anutan Organisasi Nahdlatul Wathan* (Lombok: PB NW, 2001).

Tim Suara Muhammadiyah, Begini Ringkasan Ideologi Muhammadiyah Menurut Yunahar Ilyas" (http://www.suaramuhammadiyahid/2017/05/06).

Tuna Mustafa, *Madrasa Reform as a Secularizing Process: A view from the Late Russian Empire,* 2011, *Comparative Studies in Society and History* 53, no. 3.

Ulyan Nasri, *Mengenal Ahl Sunnah wa Al-Jama'ah dalam Konteks Nahdlatul Wathan* (Lombok: CV. Al-Haromain, 2017).

Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid* (Riyadh: Wazarah al-Ma'arif, 1999).

Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Doa dan Wirid Mengobati Guna-Guna dan Sihir Menurut al-Qur'an dan Sunnah*, cet. 24 (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2014).

Yusef Waghid, *Conceptions of Islamic Education* (New York: Peter Lang Publishing, 2011).

Zain Ul Abidin Sodhar, Shamshad Rasool, Khair-un-Nisa. Madrasah System of Education in Pakistan: Challenges and Issues. *International Research Journal of Arts & Humanities (IRJAH),* vol. 14, 2015.

Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse, and School Reform* (London: Praegare, 2003).

PENDIDIKAN AGAMA LINTAS IMAN: *Case Study Interfidei Yogyakarta*

— Arhanuddin Salim —

Introduction[1]

For the past few years, as part of his doctoral dissertation, Arhanuddin Salim (or Arhan as his friends call him) has been researching forms of Islamic religious education in Indonesia. In this chapter, he focuses on the inter-faith program of an NGO in Yogyakarta called 'Interfidei' that has developed an innovative approach to improving inter-faith understanding.

Arhan underlines the importance and relevance of research into inter-faith education because of the ongoing instances of religious intolerance and worse, violence, which continue to occur in Indonesia. Besides conflicts in Ambon, Papua, and Poso that have occurred since the end of Suharto's New Order in 1998, readers may be aware of the fate of Jakarta's popular mayor, Ahok. Following mass demonstrations by pro and anti Ahok supporters in Jakarta during December 2016, blasphemy charges were laid against him. Commentators inside and outside Indonesia are concerned that many of the Muslim demonstrators protesting in Jakarta came in response to appeals by ultra-conservative Muslim leaders. Among other things, the ultra-conservative Muslims accused Ahok, a Christian of Chinese descent, of blasphemy. To the surprise of many, Ahok was charged under Indonesia's blasphemy law, brought to trial and convicted. He is now serving a two year

[1] Pengantar oleh Emeritus Professor Virginia Hooker.

prison sentence. The laying of charges and the conviction are widely seen as an indication that the religious tolerance for which Indonesia was once famed is now under threat.

Arhan's research focuses on the responsibility of teachers of religion to inform their students of more than just the doctrinal and formal aspects of Islam. Religious teachers who should be encouraging tolerance, inclusiveness, and pluralism among their students, writes Arhan, are failing to do so. In some cases, he notes, they are even doing the opposite. The textbooks for religious studies, the burden of administrative work, uninspiring teaching methods and the personal attitudes of large numbers of teachers of religion, all contribute to flawed teaching about Islam.

Arhan points to recent results (2016) from a survey of Muslim religious teachers undertaken by researchers at the respected Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (Centre for the Study of Islam and Society), part of Jakarta's State Islamic University Hidayatullah. As he observes, they show that 'the potential for radicalism and intolerance has entered the heart of religious education in Indonesia.' The Qur'an teaches that pluralism is a gift from God and humankind is wonderful in its diversity but often students are not made aware of concepts of pluralism and inclusion, and there is little opportunity to learn about the other great world religions. For all these reasons, Arhan suggests, Islamic religious education must be reformed at all levels of the education system to emphasise the Islamic values of tolerance and inclusion as well as provide information about other religions.

Arhan's list of suggested reforms, based on the research of Indonesian and non-Indonesian scholars, covers the following: revising the religious education curriculum to include pluralism and inclusive attitudes; adding universal ethics to the curriculum; and from high school to tertiary level including a subject that introduces basic facts about other religions.

To achieve these reforms, Arhan acknowledges, will require different approaches to teaching and learning. He

describes the steps needed for 'transformative learning' that builds on critical thinking and the process of 'naming', 'reflecting' and 'acting' to take the student beyond cognitive understanding and into active experiential learning.

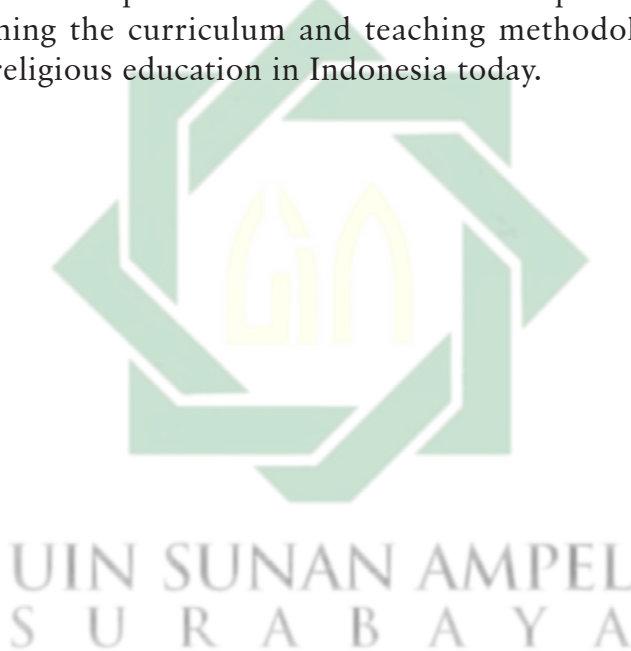
As an example of how this can be done, Arhan describes and analyses the special interfaith program developed by the Yogyakarta NGO named 'Interfidei'. Called the 'Interfaith School' (Sekolah Lintas Iman, SLI) the program was launched in 2009 and involves three institutes of higher education in Yogyakarta: the State Islamic University Sunan Kalijaga, the Christian University Duta Wacana, and the Catholic University Sanata Darma. Students from these universities can take the SLI program in their final semester before graduation.

The aim of the SLI program is to enable dialogue between those of different faiths to show that real faith can embrace difference by acknowledging that it exists and recognising that it need not create division. Arhan describes in some detail the Interfidei approach of 'dialogue in action' and the development of the curriculum, source materials, speakers and the 'live in' experience (e.g. in different places of worship, hospitals, centres of local government) decided on after discussions between representatives of the three participating universities.

Arhan emphasises that at the core of the SLI program is the recognition that before change can occur there must be a 'loosening of prejudice' (*udar prasangka*). In an atmosphere of respectful friendliness, participants in the program are encouraged to articulate their honest feelings about members of other religions – Muslims about Christians and vice versa. The Interfidei staff say the frank and honest discussions that follow are emotional for participants and a kind of 'shock therapy.' After the 'loosening of prejudice' experiences, the SLI program can begin to rebuild knowledge and attitudes in an atmosphere of mutual respect and greater honesty.

The 'dialogue in action' method ensures that the students

in the SLI program bring contemporary issues and challenges into their course and discuss real life experiences. Arhan compares the Interfidei approach with that advocated by Ninian Smart, a respected expert on religious education, and notes many similarities.

Through his analysis of the carefully designed and implemented SLI program of Interfidei, Arhan shows what it can achieve through its 'loosening of prejudice' and 'dialogue in action' approaches. Although a small program, Arhan argues that SLI provides a model and an inspiration for re-designing the curriculum and teaching methodology of Islamic religious education in Indonesia today.

Pendahuluan

Pendidikan agama yang menekankan pentingnya dialog menjadi kebutuhan utama saat ini. Model pendidikan agama tersebut adalah bagian dari upaya untuk menciptakan harmonisasi dalam hubungan antaragama. Terjadinya berbagai konflik yang bernuansa agama menyebabkan hubungan antaragama saat ini kembali mengalami benturan keras. Praktik kekerasan yang mengatasnamakan agama, dari fundamentalisme, radikalisme, hingga terorisme, akhir-akhir ini semakin marak di tanah air.[2] Berbagai indikator yang memperlihatkan adanya tanda-tanda perpecahan bangsa dengan transparan mudah disaksikan. Konflik di Ambon, Papua, maupun Poso, seperti api dalam sekam, sewaktu-waktu bisa meledak, walaupun berkali-kali bisa diredam.[3] Peristiwa tersebut, bukan saja telah banyak merenggut korban jiwa, melainkan juga telah menghancurkan ratusan tempat ibadah (baik masjid maupun gereja).[4] Paling mutakhir yang dapat disaksikan adalah kekerasan dan konflik

---

[2] Sekadar contoh dari sikap dan perilaku tersebut, salah seorang dari tiga terpidana mati bom Bali, Mukhlas alias Ali Ghufron, pernah berucap dengan penuh semangat: "Selama 10 tahun di Madinah, Nabi SAW berhaji hanya satu kali dan umrah hanya tiga kali, tetapi beliau melakukan peperangan melawan orang kafir sebanyak 70 kali…Allahu Akbar". Lihat Tulisan Muhammad Arif, "Pendidikan Agama Islam yang Inklusif-Multikultural dalam Bingkai Keislaman dan Keindonesiaan" *Jurnal Al-Fikr* (Volume 15 Nomor 2 Tahun 2011), h. 157. Bandingkan dengan Muhammad Nasiru al-Din al-Albani, *Finatu al-Takfiri* (Riyadh: Darul Ibn Khuzaimah, 1418 H).

[3] Konflik antaragama di Indonesia mencapai puncaknya dengan terjadinya perang sipil yang berlangsung di Maluku dan Sulawesi Tengah dari tahun 1999 sampai 2002 dan menelan korban jiwa sekitar 8.000 orang dan ratusan ribu pengungsi yang sebagian tidak dapat kembali ke kampung halaman mereka. Penyebab yang menjadi latar belakang tindak kekerasan di dua daerah tersebut sangat kompleks. Sebagian penyebabnya adalah kembali pada sejarah dan budaya masyarakat setempat yang gemar berperang serta berhubungan dengan faktor etnografis dan perubahan ekonomi, politik baik daerah maupun pusat. Meskipun demikian selang lebih dari tiga tahun, bagi sebagian orang, jawaban dari pertanyaan, "Apakah anda seorang muslim atau Kristen?" adalah hidup dan mati. Lihat Franz Magnis-Suseno, "Religious Harmony in Religious Diversity: The Case in Indonesia," dalam Michael Pye (ed.), *Religious Harmony: Problems, Practice and Education* (Berlin: Walter de Gruyter Gmbh & Co, 2006), h. 9-10.

[4] *Husniyatus Salamah,* "Pendidikan Multikultural: Upaya Membangun Keberagaman Inklusif Di Sekolah" http://fitk.uinsby.ac.id/news/sertifikasi/30-karya-tulis/83-pendidikan-multikultural-upaya-membangun-keberagaman-inklusif-di-sekolah.html, Diakses Tanggal 22 Mei 2015. Bandingkan dengan Nur Achmad, (ed.), *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: PT. Gramedia, 2001).

agama di Myanmar. Komunitas muslim Rohingya[5] terusir dari negaranya sendiri akibat konflik yang bernuansa agama dan ras. Kondisi ini adalah suatu ironi terhadap dinamika kerukunan beragama dalam pendulum dunia pada abad ke-21 saat ini. Ironisnya, sikap dan perilaku semacam itu dikembangkan secara sistematis melalui dunia pendidikan, termasuk pendidikan agama, yang cenderung menghasilkan manusia absolut, *mutlak-mutlakan*.[6]

Hal ini diperkuat oleh hasil penelitian Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN (sekarang UIN) Jakarta tahun 2001 lalu terhadap negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim termasuk Indonesia, bahwa semakin "saleh" seseorang justru ada kecenderungan semakin ia tidak toleran. Bahkan tak jarang ia menghalalkan tindakan anarkis semisal pengerusakan tempat peribadatan dan pemukulan orang lain yang dianggapnya sesat.[7] Kekerasan atas nama agama, yang mendapat pembenaran dalam tafsiran kitab suci agama, baik itu Yahudi, Kristen, Islam, maupun yang lainnya di berbagai belahan dunia, merupakan fenomena "keimanan intoleran" yang membenarkan kekerasan dan pembunuhan atas nama Tuhan.

Selanjutnya, baru-baru ini pada akhir tahun 2016 Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta kembali merilis hasil penelitiannya. Penelitian ini menjadikan guru Pendidikan Agama Islam (PAI) sebagai responden yang tersebar di 11 wilayah di seluruh Indonesia. PPIM UIN Jakarta menemukan bahwa sekitar 78% guru ini setuju dengan penerapan syariat Islam di Indonesia. Dan, yang lebih mengagetkan lagi, sebagaimana temuan PPIM UIN Jakarta, bahwa 87% responden tidak setuju jika nonmuslim menjadi

---

[5] Lihat "RI Sees Myanmar's will to Care for Rohingya People" *The Jakarta Post* Vol. 33 No. 025, Friday May 22, (2015), h. 1. Lihat juga Ribut Lupiyanto, Rohingya, Kemanusiaan, dan Perdamaian" *Opini Media Indonesia* (No. 12430, Edisi Jum'at, 22 Mei 2015), h. 6.

[6] Lihat Zakiyuddin Baidhawy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural* (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 13.

[7] Muhammad Arif, "Pendidikan Agama Islam yang Inklusif-Multikultural dalam Bingkai Keislaman dan Keindonesiaan" *Jurnal Al-Fikr* Volume 15 Nomor 2 (2011), h. 157.

Kepala Sekolah, 80% tidak setuju non-muslim menjadi Kepala Dinas, 89% tak setuju jika nonmuslim menjadi Kepala Daerah, dan 81% tidak setuju memberikan izin pendirian rumah ibadah agama lain di wilayahnya.[8]

Bahkan, lebih parah lagi, para responden yang berprofesi sebagai guru agama Islam ini, tidak hanya memperlihatkan intoleransi kepada nonmuslim, tetapi juga kepada kelompok muslim minoritas, termasuk kelompok Syiah dan Ahmadiyah. Dari hasil rilis, PPIM UIN Jakarta menemukan bahwa sekitar 80% responden tidak setuju mengakomodasi kelompok Syiah dan Ahmadiyah, dan ada 23% responden setuju terhadap penutupan atau pengrusakan masjid kelompok minoritas muslim.[9]

Apa yang menjadi temuan dari penelitian PPIM UIN Jakarta di atas semakin memperjelas bahwa potensi radikalisme dan intoleransi sudah memasuki jantung sistem pendidikan agama di negara ini. Guru agama yang seharusnya menjadi pemandu dan pengawal dalam menumbuhkan sikap yang toleran, inklusif, dan pluralis, kepada peserta didik, justru malah sebaliknya. Fenomena intoleransi yang dipraktikkan oleh guru-guru agama ini semakin diperparah dengan menyebarnya buku ajar Pendidikan Agama Islam (PAI) yang diajarkan di sekolah-sekolah umum (SD, SMP, dan SMA) yang mengajarkan tentang paham radikalisme dan intoleransi.[10]

Pendidikan yang memerdekakan selalu hadir dan diperjungkan oleh pribadi-pribadi yang merdeka. Pribadi yang merdeka, yang mampu menepis impitan dan jebakan struktural (intoleransi dan radikalisme), baik secara pribadi maupun sosial. Karena itu, bagaimana mungkin seorang guru (agama) yang tidak mempunyai mental dan karakter merdeka bisa menjadi

---

[8] Lihat lebih jauh https://ppim.uinjkt.ac.id/id/riset-ppim-78-guru-pai-setuju-penerapan-syariat-islam-di-indonesia. Diakses 09 September 2017.

[9] https://ppim.uinjkt.ac.id/id/riset-ppim-78-guru-pai-setuju-penerapan-syariat-islam-di-indonesia. Diakses 09 September 2017.

[10] Lihat PPIM UIN Jakarta, "*Policy Brief:* Tanggung Jawab Negara terhadap Agama" (Jakarta, September 2016). Lihat juga PPIM UIN Jakarta, "*Executive Summary*; Diseminasi Paham Eksklusif dalam Pendidikan Islam" (Jakarta, September 2016).

inspirasi dan teladan bagi peserta didiknya.

Hal ini semakin diperparah dengan materi ajar pelajaran agama (khusus materi ajar Pendidikan Agama Islam, sebagaimana temuan penelitian PPIM di atas), yang mengajarkan komponen intoleransi[11] dan radikalisme dalam beragama. Kondisi ini juga didukung oleh lingkungan keluarga dan masyarakat yang semakin tertutup terhadap penghargaan atas perbedaan. Fakta ini bisa dilihat lebih jauh dari hasil penelitian The Wahid Institute di tahun 2015 tentang pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan yang mencapai 52% dengan aktor utamanya adalah negara (aparat pemerintahan) dan selebihnya 48% aktornya adalah nonnegara (kelompok sosial keagamaan).[12]

Fakta-fakta di atas semakin menyadarkan bahwa ada problem besar yang dihadapi bangsa ini. Problem utamanya adalah masyarakat secara umum kian hari kian tergerus dari nilai-nilai menghargai keragaman, terutama keragaman beragama dan berkeyakinan. Bahkan, lebih parahnya lagi, beberapa atau bahkan sebagian besar tindak kekerasan, intoleransi, terhadap orang yang berbeda agama/keyakinan itu dipraktikkan dalam institusi pendidikan.

Apa yang terjadi belakangan ini, yang membuat ruang publik begitu gaduh (aksi bela Islam berjilid-jilid, ujaran kebencian, munculnya fenomena kelompok neo-

[11] Intoleransi keagamaan (*religious intolerance*) merupakan sebuah pengertian yang luas, mencakup prasangka negatif bermotif keyakinan terhadap afiliasi atau praktik keagamaan tertentu, baik terhadap individu maupun kelompok. Prasangka negatif ini memberi jalan untuk sewaktu-waktu menjelma dalam aksi intimidasi atau kekerasan bermotif pengabaian hak seseorang atau kelompok dalam menjalankan ibadahnya, dan pengabaian atas hak-hak fundamental pemeluk agama. Lihat The Wahid Institute, *Utang Warisan Tak Kunjung Terlunasi* dalam "Laporan Kemerdekaan Beragama /Berkeyakinan (KBB) di Indonesia Tahun 2015" (Jakarta: The Wahid Institute & Canada, 2015), h. 21.

[12] Lihat The Wahid Institute, *Utang Warisan Tak Kunjung Terlunasi* dalam "Laporan Kemerdekaan Beragama/Berkeyakinan (KBB) di Indonesia Tahun 2015" (Jakarta: The Wahid Institute & Canada, 2015), h. 32-35. Di dalam laporan ini diperjelas bahwa yang dimaksud aktor "negara" yaitu aparat pemerintahan termasuk di dalamnya kepolisian, pemerintah kabupaten/kota, bupati/walikota, camat, satpol PP, Kantor Kemenag, TNI, DPRD, dan seterusnya. Sedangkan aktor "non-negara" meliputi Massa, MUI, FPI, ANNAS, FUI, Simpatisan ISIS, FKUB, dan sebagainya.

konservatisme[13] dalam mengendalikan opini publik, fenomena bom bunuh diri), sedikit banyaknya adalah akumulasi dari kesalahan sistem pendidikan, terutama pendidikan agama yang dijalankan selama ini.

Pada level sistem pendidikan, semua persoalan yang ada dalam sistem pendidikan di Indonesia ditemukan juga dalam pelaksanaan pendidikan agama di sekolah atau di perguruan tinggi. Meski pendidikan agama tidak masuk mata pelajaran yang diujikan dalam ujian nasional, namun berkaitan dengan administrasi kependidikan, termasuk kurikulum, sampai evaluasi, semakin memberatkan pendidikan agama. Belum lagi beban berat pendidikan agama yang menjadi jangkar dalam membangun moral peserta didik.[14]

Kondisi ini pula yang membuat kebanyakan guru agama terjebak pada persoalan teknis administratif kependidikan, daripada memikirkan tentang pengembangan materi ajar yang menyenangkan bagi peserta didik. Pada akhirnya, peserta didik juga merasa acuh tak acuh, bahkan malas-malasan mengikuti materi pelajaran pendidikan agama di sekolah atau di perguruan tinggi.

Pada sisi yang lain, di beberapa sekolah dan perguruan tinggi umum, yang peserta didiknya beragam secara agama, ketika jam pelajaran agama tiba mereka dipisahkan sesuai dengan agamanya masing-masing.[15] Di kalangan peserta didik sendiri dengan mudah ditemukan bahwa sebenarnya mereka sangat santai dalam menghadapi perbedaan. Tetapi, dengan adanya pemisahan ini, seolah-olah menggambarkan dan menanamkan kesadaran kepada peserta didik bahwa agama itu sesuatu yang memisahkan manusia.

Para siswa diminta mengikuti pelajaran agama yang

---

[13] Lihat lebih jauh tulisan Martin van Bruinessen, (ed.), *Contemporary Development in Indonesian Islam, Explaining the "Conservative Turn"* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

[14] Listia, Laode Arham, Lian Gogali, *Problematika Pendidikan Agama di Sekolah: Hasil Penelitian Tentang Pendidikan Agama di Kota Jogjakarta 2004-2006* (Yogyakarta: Interfidei, 2007), h. 208.

[15] Lihat Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, Jakarta: 2003).

mereka anut. Siswa muslim akan disediakan guru Pelajaran Agama Islam, siswa Kristen/Katolik akan diberikan guru Pelajaran Agama Kristen/Katolik, dan seterusnya. Agama lebih dikenal para siswa sebagai garis-garis pemisah atau kotak-kotak pengelompokan. Ketaatan pada (pelajaran) agama lebih dituntut daripada suatu pemahaman. Singkatnya, pelajaran agama diberikan secara doktriner.[16]

Praktik seperti itulah yang berlangsung sejak pendidikan paling dasar, PAUD (Pendidikan Anak Usia Dini), Taman Kanak-kanak (TK), Sekolah Dasar (SD), SMP, SMU hingga perguruan tinggi. Ini belum memasukkan praktik-praktik 'pengajaran' agama yang dijalankan oleh organisasi-organisasi ekstra sekolah seperti 'rohis' (kerohanian Islam) di lingkungan sekolah-sekolah umum dan atau semacam bimbingan 'Studi Agama Islam' di perguruan tinggi umum. Dua yang terakhir ini, kadang memiliki kecenderungan pengajaran agama sebagai ideologi alternatif.[17]

Tentu saja memperoleh pendidikan agama yang diyakini itu sangat penting dan juga merupakan hak. Tetapi, melulu memperoleh pengajaran agama sendiri, dan mengabaikan serta bahkan menyingkirkan pengetahuan mengenai agama dan kepercayaan orang lain, hanya akan membentuk pribadi-pribadi yang selalu merasa benar sendiri, mudah berprasangka, tertutup, sulit bekerja sama dengan orang lain, dan seterusnya.[18]

Karena itu, dibutuhkan upaya untuk melakukan pembaruan dalam bidang pendidikan agama. Pembaruan secara strategis (konsep dan teknis) harus selalu digaungkan secara terus-menerus, mengingat peserta didik adalah manusia yang sangat

---

[16] Hairus Salim HS, "Pendidikan Agama-Agama dan Etika di Perguruan Tinggi" dalam Nina Mariana Noor (edt.), *Manual Etika Lintas Agama untuk Indonesia* (Geneva: Globethics.net, 2015), h. 31.

[17] Hairus Salim HS,"Pendidikan Agama-Agama dan Etika di Perguruan Tinggi" dalam Nina Mariana Noor (edt.), *Manual Etika Lintas Agama untuk Indonesia* (Geneva: Globethics.net, 2015), h. 32.

[18] Hairus Salim HS, "Pendidikan Agama-Agama dan Etika di Perguruan Tinggi" dalam Nina Mariana Noor (edt.), *Manual Etika Lintas Agama untuk Indonesia* (Geneva: Globethics.net, 2015), h. 32.

dinamis dan unik. Ditambah dengan kemajuan teknologi dan informasi yang tidak bisa terelakkan. Maka dibutuhkan konsepsi pendidikan agama yang menjadikan peserta didik berkarakter terbuka, toleran, inklusif, dan pluralis. Tentu ini tidak mudah, begitu banyak rintangan dan halangan bisa saja menjerat ide tentang pembaruan pendidikan agama saat ini.

Pendidikan Agama dan Klaim Kebenaran

Dialog dan toleransi adalah bagian penting dari upaya menciptakan pendidikan agama yang bervisi pada penghargaan eksistensi agama lain. Sebagai sesama makhluk Tuhan penting untuk sama-sama meneguhkan "nilai kemanusiaan" yang inklusif dalam merawat kemajemukan. Tetapi, pada prinsipnya ajaran setiap agama mengandung klaim kebenaranya masing-masing. Klaim kebenaran itu dapat dilihat dari berbagai model ritus keagamaan. Mengharuskan pemeluknya untuk tunduk dan patuh. Segala bentuk klaim kebenaran dalam setiap agama didasari dari kitab suci yang mereka yakini kebenaranya. Implikasi dari klaim kebenaran ini dapat dilihat dari cara beribadah, berdoa, dan menjalankan syariat agamanya.

Clifford Geertz seorang antropolog Amerika yang melakukan studi mengenai agama di Indonesia menyebutkan bahwa agama selain memberikan penjelasan atas fenomena alam dan memberikan rasa aman, juga memberikan petunjuk mengenai apa yang benar dan salah. Sehingga, agama bisa menjadi pedoman moral bagi penganutnya.[19] Dalam konteks pendidikan agama, hegemoni kebenaran pun tidak dapat diabaikan. Hal ini menjadi semacam persemaian konflik keimanan antarpemeluk agama. Sejauh ini pendidikan agama khususnya dalam sistem pendidikan nasional. Tidak lebih dari sekadar pelengkap, bersifat marjinal, dan terkesan

---

[19] Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973). Bandingkan dengan P. Norris, dan R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (2nd Ed. USA: Cambridge University Press., (2011), h. 40.

terpisah dari keilmuan yang lain. Sepanjang sejarahnya, pendidikan agama tidak pernah mengalami sentuhan serius untuk dikembangkan sesuai perubahan kehidupan yang terus berjalan. Ia diajarkan sekadar memenuhi tuntutan kondisi sehingga nyaris tidak mengalami perubahan yang signifikan.[20]

Pola pendidikan agama seperti itu menjadikan manusia "terasing" dengan agamanya. Bahkan, dengan kehidupan itu sendiri. Mereka mengenal agama sebagai persoalan yang hanya penuh dengan klaim-klaim kebenaran sepihak. Mereka terperangkap pada pemahaman ajaran agama yang bersifat permukaan. Bersifat legal-formalistik yang hanya berkait dengan persoalan halal-haram, iman-kafir, surga-neraka, dan persoalan-persoalan lain yang seumpama dengan itu.[21]

Pendidikan dan pengetahuan tentang pemahaman agama yang relatif benar memang sangat dibutuhkan. Karena itu merupakan sumber utama mengenai kemungkinan diciptakannya sebuah kebersamaan dalam perbedaan.[22] Namun, pada kenyataannya pengetahuan agama yang lahir dari formalisasi pendidikan agama di sekolah belum mampu menciptakan visi penghargaan terhadap perbedaan.

Realitas pendidikan agama yang diajarkan di sekolah saat ini ternyata masih bersifat doktrinal, monolog, dan dipenuhi muatan formalitas, yang cenderung menolak realitas plural dalam keagamaan. Selain itu, penilaiannya cenderung bias. Karena, tolok ukurnya yang tidak jelas. Apakah pada penguasaan formal ajaran keagamaan sebagai sebuah doktrin. Atau, lebih lagi pada realitas kesalehan sosial sebagai manifestasi dari iman seseorang yang beragama.[23]

---

[20] Lihat Tulisan Abd A'la, *"Pendidikan Agama yang Mencerahkan"* http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:X_eIaJtK-yEJ:perpustakaan.bappenas.go.id/lontar/file%3Ffile%3Ddigital/blob/F11106/Pendidikan%2520Agama%2520yang%2520Mencerahkan.htm+&cd=22&hl=id&ct=clnk&gl=id.html. Diakses pada tanggal 18 Mei 2015.

[21] Abd A'la, *"Pendidikan Agama yang Mencerahkan"* yEJ:perpustakaan.bappenas.go.id/lontar/file%3Ffile%3Ddigital/blob/F11106/Pendidikan%2520Agama%2520yang%2520Mencerahkan.htm+&cd=22&hl=id&ct=clnk&gl=id.html. Diakses pada tanggal 18 Mei 2015.

[22] Muhibbin, *"Pendidikan Agama dan Keagamaan menjadi Solusi Mengatasi Konflik"* http://muhibbinnoor.walisongo.ac.id/?op=informasi&sub=2&mode=detail&id=821&page=1/html. Diakses pada tanggal 18 Mei 2015.

[23] Lihat Musa Asy'ari, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual* (Yogyakarta: Penerbit

Inilah gambaran nyata pendidikan agama di sekolah-sekolah yang menjadi tumpuan dan harapan bagi persemaian perdamaian dan kerukunan agama di Indonesia. Harapan ini akan musnah seiring dengan tidak adanya upaya untuk melakukan rekonstruksi terhadap arah dan watak pendidikan agama kita saat ini. Pluralitas adalah anugerah Ilahi yang harus dirangkai menjadi simfoni keindahan yang harmonis. Mustahil hidup dalam satu kesatuan yang seragam. Anak didik harus dibuka mata dan wawasannya. Untuk melihat sekian banyak perbedaan yang ada di sekitarnya. Inilah realitas bangsa yang multikultural dan multireligius. Kekayaan ini harus dijaga menjadi keragaman di bawah semangat kebersamaan bukan penyatuan agama.[24]

Bagi penulis, untuk menciptakan hal di atas dibutuhkan perangkat pendidikan yang mampu menjembatani ke dalam arus pluralitas tesebut. Pendidikan agama lintas iman adalah salah satu jalannya yang akan menciptakan pemahaman utuh dalam diri peserta didik untuk melihat, menyapa, dan menghormati perbedaan agama lain.

Upaya ke arah ini paling tidak harus ada dekonstruksi metodologi dalam pengajaran agama. Baik silabus maupun kurikulumnya harus berorientasi pada penghargaan akan perbedaan. Hal ini dapat dilakukan dengan; *pertama,* membongkar kurikulum yang eksklusif doktriner. Kemudian, menggantinya dengan kurikulum yang pluralis yang mampu membebaskan peserta didik keluar dari pandangan eksklusif. *Kedua,* porsi moralitas dan etika universal harus diberikan secara lebih proporsional dengan pengajaran tidak ritualistik-formalistik. *Ketiga*, di dalam kurikulum nasional, terutama untuk level pendidikan menengah atas hingga perguruan tinggi, perlu diperkenalkan suatu mata pelajaran/mata kuliah

---

Lesfi, 2002). Bandingkan dengan Imam Moedjono, "Peran Pendidikan Islam dalam Mewujudkan Kerukunan antar Umat Beragama", dalam *Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial* (Yogyakarta: Aditya Media, 1997).

[24] Burhanuddin Daya, *Agama Dialogis: Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan antar Agama* (Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya, 2004).

yang mengulas tentang ajaran-ajaran agama lain.[25]

Untuk memastikan dekonstruksi metodologi tersebut berjalan dengan baik, tentu harus dengan pengawalan dan pendampingan seorang guru agama yang inklusif dan pluralis juga. Dalam kondisi dan di titik inilah setiap agama dapat menyapa dan bertemu dalam satu tujuan. Karena, dipastikan tidak ada agama yang mengajarkan penganutnya agar berbuat jelek terhadap orang lain.

Pendidikan agama seharusnya bisa menjadi sarana untuk menginternalisasi nilai-nilai atau akidah inklusif. Peserta didik juga bisa bergaul dan bersosialisasi dengan mudahnya tanpa harus menjadikan perbedaan agama sebagai penghalang. Pelaksanaan pendidikan agama yang di dalamnya terdapat peserta didik yang berbeda agama bisa dijadikan sebagai sarana untuk menggali dan menemukan nilai luhur keagamaan pada agamanya masing-masing sekaligus bisa mengenal tradisi agama orang lain.[26]

Melalui suasana pendidikan seperti ini, tentu saja akan terbangun suasana saling menghormati dalam kehidupan beragama secara dewasa, tidak ada perbedaan yang berarti di antara "perbedaan manusia" yang pada realitasnya memang berbeda. Tidak dikenal superior ataupun inferior, serta memungkinkan terbentuknya suasana dialog untuk membuka wawasan spiritualitas baru tentang keagamaan dan keimanan masing-masing.[27]

Refleksi mendalam yang disampaikan oleh Syamsul Ma'arif di atas tidak lain adalah kritik internal terhadap pendidikan agama itu sendiri. Praktik pendidikan agama selama ini sudah menjadi semacam diseminasi pelembagaan terhadap "klaim kebenaran"

---

[25] Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam: Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan* (Bandung: Nuansa, 2003). Bandingkan dengan tulisan Zehavit Gross, *Promoting Interfaith Education Through ICT- A Case Study* (International Handbooks of Religion and Education Volume 4, 2010).

[26] Syamsul Ma'arif, Islam dan Pendidikan Pluralisme (Menampilkan Wajah Islam Toleran Melalui Kurikulum PAI Berbasis Kemajemukan) Disampaikan dalam *Annual Conference* Kajian Islam (Lembang, Bandung, tanggal 26-30 November tahun 2006), h. 19.

[27] Syamsul Ma'arif, Islam dan Pendidikan Pluralisme (Menampilkan Wajah Islam Toleran Melalui Kurikulum PAI Berbasis Kemajemukan). Disampaikan dalam *Annual Conference* Kajian Islam (Lembang, Bandung, tanggal 26-30 November tahun 2006), h. 19.

agama masing-masing. Tidak adanya upaya mempertemukan nilai-nilai kebenaran agama-agama dalam subjek pendidikan agama, semakin memperbesar potensi perpecahan di tengah umat yang berbeda agama.

Rekonstruksi pendidikan agama melalui berbagai cara perlu segera dilakukan. Pertama, menerapkan *transformative learning* dalam pembelajaran agama. Kedua, menggunakan *critical thinking* dalam pendidikan agama agar peserta didik menjadi kritis terhadap pendapat dan agama sendiri dan orang lain. Ketiga, memberikan landasan atau perspektif pluralisme dan multikulturalisme dalam pendidikan agama agar individu memiliki sikap toleran dan apresiatif terhadap orang lain yang berbeda agama dan paham keagamaan. Keempat, pendidikan agama perlu dipraktikkan melalui proses *naming, reflecting,* dan *acting*. Kelima, mengubah titik tekan dalam pembelajaran agama dari *"having religion"* ke *"being religious"* dan "*being humane*". Keenam, pendidikan agama perlu menekankan pembentukan sikap, sehingga agama tidak sekadar dipahami secara kognitif tetapi juga diinternalisasi dan diamalkan dalam kehidupan nyata.[28]

Perspektif di atas memberi pemahaman bahwa pendidikan agama seharusnya bisa memberi kontribusi terhadap kemajuan

[28] Proses *naming,* yaitu tahap menanyakan sesuatu: *what is the problem*? Tahap ini merupakan latihan untuk mempertanyakan sesuatu, misalnya, masalah bom bunuh diri atas nama agama. Untuk mempertajam dalam melihat masalah, maka diteruskan dengan tahap kedua *reflecting,* yaitu dengan mengajukan pertanyaan mendasar untuk mencari akar persoalan: *why is it happening*? Misalnya, mengapa seseorang mau melakukan tindakan bom bunuh diri atas nama agama? Apa yang memotivasi seseorang untuk melakukan bom bunuh diri? Apakah agama mengajarkan untuk melakukan tindakan kekerasan atas nama agama? Tahapan ini dimaksudkan agar murid dibiasakan untuk tidak berpikir simplistik, tetapi berpikir kritis dan reflektif. Agar tidak terjebak pada retorika dan kata-kata, maka diteruskan dengan tahapan ketiga, *acting*, yaitu proses pencarian alternatif untuk memecahkan persoalan: *what can be done to change the situation*? Bagaimana agar seseorang tidak melakukan tindakan kekerasan atas nama agama? Ini merupakan tahapan praksis, mencari akar masalah dan bagaimana memecahkan masalah. Jika pendidikan agama pada praksisnya memperhatikan ketiga proses ini maka akan memberikan kontribusi dalam memecahkan masalah-masalah sosial keagamaan. Lihat lebih jauh Agus Nuryanto "Kontribusi Pendidikan Agama Dalam Memperkuat Masyarakat Pluralistik Demokratik (Perspektif Islam)" Bandingkan dengan Tiffany Puett, "On Transforming our World: Critical Pedagogy for Interfaith Education", Cross Currents, Vol. 55, No. 2, *Cultivating Religion*: *The Politics, Art and Ethics of Theology* (Summer 2005).

bangsa. Tidak malah menjadi tempat persemaian ideologi sempit keagamaan yang bisa membahayakan keutuhan bangsa dan negara. Model pengajaran agama indoktrinatif kepada peserta didik sudah seharusnya tidak menjadi pilihan metode dalam pengajaran agama, baik di sekolah maupun perguruan tinggi.

Dialog Antaragama dalam Dimensi Pendidikan Agama

Mempelajari agama lain dengan sikap, pandangan, dan kesediaan untuk menghargai "yang lain", bahkan asing, melalui proses dialog dengan "dunia" sendiri inilah yang sering disebut sebagai model inter-religius.[29] Inti dari model inter-religius ini adalah kesedian menerima dan menghargai agama lain. Apa pun bentuk, nilai, bahkan praktik agama lain harus diterima dengan penghormatan penuh. Sementara melalui model mono-religius, orang belajar agama sebagai tindakan internalisasi untuk meneguhkan doktrin, ritual, dan sebagainya, sebagai jalan untuk memperkuat keyakinannya sekaligus memperjelas identitasnya sebagai orang beriman.[30]

Sedang melalui model multi-religius, orang mempelajari berbagai agama, termasuk agamanya sendiri, agar dapat memahami dan membedakan masing-masing agama menurut doktrin, ritual, sejarah, tradisi dan lain-lain, supaya mampu menghargai keragaman agama tersebut dan dapat mengembangkan sikap toleran serta berinteraksi secara tepat dengan orang-orang yang berbeda agama dan keyakinan.[31]

---

[29] Achmad Munjid, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS, 2015), h. 48.

[30] Achmad Munjid, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS, 2015), h. 48.

[31] Achmad Munjid, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS, 2015), h. 49.

Ketiga model pengajaran agama di atas tentu punya kelebihan dan kekurangan masing-masing. Setiap model bisa menjadi efektif menurut konteksnya yang berbeda. Model mono-religius bisa digunakan dalam konteks penanaman dasar-dasar ideologi beragama, internalisasi ajaran, praktik, dan nilai-nilai agama sendiri. Ini bisa dilakukan, misalnya, di dalam keluarga, pesantren, seminari, atau yang lainnya. Sedangkan model multi-religius untuk tujuan meningkatkan pemahaman tentang berbagai agama dan mengembangkan sikap beragama yang toleran, inklusif, dan pluralis bagi setiap agama dan keyakinan yang berbeda. "Dialog" menjadi pembeda fundamental antara model multi-religius dan inter-religius.[32]

Model inter-religius menjadikan medium dialog sebagai tindakan bolak-balik dalam mempelajari dan dipelajari, serta menggunakan perspektif agama orang lain dalam mempelajari agama tersebut, begitupun sebaliknya secara bergantian. Ada kesediaan untuk menggunakan cara pandang orang lain (agama) dalam mempelajari agama tersebut. Pada posisi ini terjadi komunikasi interaktif, baik secara personal maupun komunikasi aktif tentang ide-ide keagamaan yang sedang dipelajari bersama. Keniscayaan "dialog" dalam mempelajari agama dengan model inter-religius ini sangat dibutuhkan dan menjadi prasyarat wajib.

Ide keagamaan dalam bentuk ritual, doktrin, ideologi, dan kitab suci yang terdapat dalam agama lain diperlakukan secara adil, sama, dan setara melalui proses dialektis, "dilihat" dan "melihat", "berbicara" dan "mendengar" lalu terjadi internalisasi secara bergantian.[33] Melalui proses dialog ini seseorang (peserta didik) bisa memperoleh pemahaman yang kritis dengan baik,

---

[32] Achmad Munjid, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS, 2015), 49.

[33] Achmad Munjid, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS, 2015), h. 49.

menempatkan sikap dan tindakan yang tepat dalam melihat perbedaan agama. Tentunya hal ini dapat menghindarkan diri dari kesalahpahaman tentang agama lain.

Leonard Swidler menyebutkan bahwa dialog dapat "mengubah" pelakunya.[34] Seorang Islam yang berdialog intens dengan Kristen, misalnya, pada fase tertentu jelas ia akan "ter-kristen-kan", dalam pengertian ia mendapatkan pengaruh yang signifikan dari perjumpaan yang ia alami dengan agama tersebut. Demikian juga dengan seorang Buddhis yang berdialog dengan Islam. Semakin luas dan mendalam perjumpaan dan dialog yang dilakukan oleh seseorang, semakin jauh dan mendasar pula perubahan yang dia rasakan.

Dialog, sebagaimana dikemukakan Leonard Swidler (1990),[35] tentu akan "mengubah" pelakunya. Seorang Katolik yang berdialog secara bermakna dengan Buddhisme, misalnya, sampai tingkat tertentu jelas ia akan "ter-buddhis-kan", dalam arti ia memperoleh pengaruh signifikan dari perjumpaan yang dia alami dengan agama itu. Demikian juga seorang Buddhis yang berdialog dengan Islam. Semakin luas dan mendalam dialog yang dilakukan oleh seseorang, semakin jauh dan mendasar pula perubahan yang dia alami.[36]

Apakah perubahan ini akan menyeret pelakunya (peserta didik) kian jauh dari agamanya? Jawabnya tergantung perspektif yang digunakan. Kalau dilihat secara positif, justru dialog yang dilakukan secara luas dan mendalam dapat membuat seseorang lebih memahami agamanya dengan baik. Sebab, ketika ia berdialog dengan orang yang berbeda agama, ia akan "diperkaya" dan "tercerahkan" dengan pemahaman agama orang lain. Secara tidak langsung, ia juga akan

---

[34] Leonard Swidler, *After the Absolute: the Dialogical Future of Religious Reflection* (Minneapolis: Fortress Press, 1990). Bandingkan dengan Leonard Swidler, "The Age of Global Dialogue" *Marburg Journal of Religion*: Volume 1, No. 2 (July 1996).

[35] Leonard Swidler, *After the Absolute: the Dialogical Future of Religious Reflection* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).

[36] Achmad Munjid, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS, 2015), h. 50.

melakukan refleksi mendalam terhadap apa yang ia ketahui terhadap agamanya sendiri.[37]

Hal ini sekaligus menegaskan bahwa studi dan pengajaran agama model inter-religius dan multi-religius tidak akan menyebabkan orang jatuh pada relativisme agama yang dikhawatirkan oleh banyak kalangan. Studi dan pengajaran agama model inter-religius dan multi-religius ini merupakan metode yang efektif untuk memahami, merawat, dan memaknai pluralisme agama secara positif, sehingga perbedaan agama bisa menjadi potensi pemersatu umat.

Perlu diperjelas di sini sebagaimana yang telah dibahas pada bab sebelumnya bahwa pluralisme agama diartikan sebagai paham yang mengakui kesamaan derajat, posisi, status agama-agama, baik secara teologis maupun sosiologis, atau keduanya dengan tetap mengakui ciri dan identitas masing-masing agama, termasuk pengakuan yang sifatnya fundamental. Jadi, pluralisme sama sekali bukan mempromosikan kesamaan agama; dengan dalih bahwa semua agama itu sama. Sehingga kelihatannya orang mudah berganti agama tanpa ada masalah.[38] Berhubungan dengan hal tersebut, penekanan dalam studi atau pengajaran model inter-religius bukanlah mencari pola universal agama-agama (universalisme). Misalnya, menganggap bahwa semua agama adalah sistem kepercayaan yang intinya hanya pada penyembahan Tuhan. Sebab dalam kenyataan tertentu, ada sejumlah agama seperti Jainisme, Konfusianisme, dan Taoisme, memang bukan kepercayaan untuk menyembah Tuhan.[39]

Pada titik tertentu, harus diperjelas bahwa studi atau pengajaran model inter-religius ini bukan untuk memperkuat partikularitas agama (relativisme) yang tidak memungkinkan

[37] J. B. Cobb Jr., *Transforming Christianity and the World, a Way Beyond Absolutism and Relativism*. Maryknoll, NY: Orbis Book, 1999).

[38] Achmad Munjid, "Mengurai Tumpang-Tindih Pluralisme dan Relatifisme". Dalam *Prospek Pluralisme Agama di Indonesia*. Yogyakarta: DIAN/Interfidei, 2009).

[39] Achmad Munjid, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS, 2015), h. 50.

para pemeluk agama untuk bisa berjumpa dan berdialog. Sebab, melalui dialog orang bisa melintas batas untuk "saling mengintip" satu sama lain. Hal ini dilakukan untuk meningkatkan pemahaman lintas agama dengan harapan agar tercipta penghargaan yang jujur, tanpa tendensi untuk saling menguasai satu sama lain.

Dialog dibutuhkan untuk menciptakan harmoni persamaan dalam perbedaan. Perbedaan bukan menjadi alasan untuk bertemu dalam suasana dialogis. Usaha pengembangan dialog secara menyeluruh dan menyentuh dasar keberagamaan bagi setiap umat beragama dapat dimulai dari praktik dialog antarpeserta didik di ruang-ruang akademik dalam dunia pendidikan.

Pendidikan agama yang menjadi bagian dari kurikulum sistem pendidikan yang ada di Indonesia dapat menjadi wahana persemaian pertemuan keyakinan dalam perbedaan yang menekankan prinsip-prinsip pluralisme agama. Juga usaha untuk mengembangkan toleransi dan penghargaan terhadap perbedaan. Dan, pengakuan tentang pentingnya kebebasan beragama dapat menjadi poin utama dialog antaragama dalam dimensi pendidikan agama.

Dialog antarpeserta didik yang mewakili komunitas agama yang berbeda dapat menjadi langkah penting untuk menemukan nilai-nilai keadaban dalam setiap sisi kebenaran sebuah agama. Dialog dilakukan agar ada kesepahaman dalam hal perbedaan budaya dan keyakinan keagamaan. Dialog juga dapat meminimalisasi terjadinya kekerasan dan gerakan-gerakan keagamaan yang mengarah pada konflik antaragama. Di sinilah pentingnya sekolah sebagai miniatur lingkungan masyarakat yang lebih luas untuk melakukan internalisasi akademik, nilai, norma, dan budaya guna menguatkan pemahaman tentang pentingnya menghargai keyakinan agama orang lain.[40]

Sekolah seharusnya menjadi laboratorium dialog

[40] Anggi Afriansyah, http://kependudukan.lipi.go.id/en/berita/liputan-media/264-sekolah-sebagai-ruang-dialog, Diakses 5 Maret 2016.

antaragama untuk menyuburkan benih-benih kecintaan terhadap sesama pemeluk agama yang berbeda keyakinan. Sistem pembelajaran di sekolah seharusnya mampu memberi ruang dialogis bagi peserta didik untuk merayakan perbedaan keyakinan dalam nuansa yang harmonis dan penuh keakraban. Selama ini, pendidikan agama yang diajarkan di sekolah hanya sebatas mengetahui perbedaan bahwa Islam berbeda dengan Kristen, berbeda dengan Budhha, begitupun berbeda dengan Hindu. Tidak ada penjelasan secara sistematis mengenai kenapa dan bagaimana perbedaan itu terjadi.[41]

Inilah yang membuat jurang pemisah perbedaan antaragama di Indonesia. Peserta didik tidak mempunyai pengetahuan yang komprehensif terhadap agama selain agama yang dia yakini. Sehingga terkadang menyebabkan timbulnya prasangka dan penilaian yang salah terhadap agama orang lain.

Pada dasarnya, toleransi dan penghargaan terhadap perbedaan harus diajarkan secara berkesinambungan sejak seorang peserta didik melakoni pendidikan formalnya. Tujuannya agar tercipta suasana kehidupan yang damai tanpa ada kerusuhan.[42] Peserta didik yang mengerti perbedaan akan lebih mudah memahami dan menyadari pentingnya penghargaan kepada sesama umat yang berbeda agama.

Sistem pembelajaran agama di sekolah terutama pendidikan agama Islam. Seharusnya mampu mengembangkan pendidikan agama yang berbasis pluralisme, demokrasi, hak asasi manusia (HAM), serta subjek yang terkait dan relevan dengan penghargaan terhadap perbedaan.[43] Pada dimensi

[41] *Amrina R. Wijaya* http://magdalene.co/news-754-how-indonesian-school-system-segregates-believers.html, Diakses 11 April 2016.

[42] Arifah Suryaningsi, "Pemanfaatan Multimedia dalam Pengajaran Toleransi Beragama di SMA 2 Sewon" dalam Suhad, dkk., *Mengelola Keragaman di Sekolah: Gagasan dan Pengalaman Guru* (Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Progam Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2016), h. 17.

[43] Indriyani Ma'rifah, "Belajar Islam Inklusif dari Bangku Sekolah: Menilik Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di SMA Budi Mulia Dua Yogyakarta" dalam Suhad, dkk., *Mengelola Keragaman di Sekolah: Gagasan dan Pengalaman Guru* (Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Progam Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2016), h. 77.

yang lain, sistem pembelajaran agama yang berpijak pada upaya penanaman nilai-nilai pluralisme dapat menjadikan peserta didik semakin dewasa dalam menghadapi gejolak perbedaan keyakinan di tengah masyarakat.

Pendidikan agama saat ini seharusnya mengadopsi dua pendekatan sekaligus. Pendekatan pertama adalah pendidikan agama dengan orientasi dimensi "ke dalam" untuk peningkatan iman peserta didik. Sedangkan pendekatan kedua adalah pendidikan agama dengan dimensi "ke luar" tentang pemahaman agama lain juga sangat penting agar terbentuk kesadaran universal tentang "aku" yang berada di tengah "orang lain" yang meyakini kepercayaan yang berbeda.[44]

Pendekatan ini menekankan pentingnya pendidikan agama untuk membuka ruang perspektif baru dalam mentransformasi ide-ide universal agama dalam *mindset* peserta didik. Pendidikan agama yang diajarkan tidak hanya sebatas mengetahui kebenaran agama sendiri, tetapi juga pengetahuan dialektika kebenaran ajaran agama orang lain menjadi penting untuk diketahui peserta didik. Hal ini dilakukan untuk membuka ruang cakrawala baru dalam memahami dimensi kebenaran sebuah agama yang inklusif.

Ada beberapa upaya yang bisa dilakukan untuk meningkatkan pemahaman agama peserta didik secara universal dan inklusif. Pertama, mengembangkan metode mengajar melalui pelaksanaan seminar, *workshop*, *training* yang berhubungan dengan penguatan dialog lintas iman. Kedua, melaksanakan pertemuan lintas iman yang dihadiri oleh para pendidik, pemuka, dan tokoh agama sehingga terjadi pembauran secara natural untuk *experiences sharing*.

Tujuannya untuk membuka kesepahaman bersama dalam bingkai toleransi dan sikap apresiatif terhadap agama lain. Ketiga, mengenalkan secara dini tentang sumber referensi, perspektif, dan wacana pendidikan lintas iman kepada para

[44] Ulil Absar-Abdalla, "Pendidikan Agama, Pendidikan tentang Agama atau Pendidikan Moral?"http://islamlib.com/gagasan/pluralisme/pendidikan-agama-pendidikan-tentang-agama-atau-pendidikan-moral. Diakses 12 April 2016.

pendidik dan peserta didik.[45] Perspektif ini memberi arah yang jelas tentang pengembangan pendidikan agama lintas iman pada masa depan. Pemahaman yang saling menyapa dan memberi ruang dialog yang dinamis untuk perdamaian dan inklusivitas beragama sangat berguna untuk perbaikan hubungan keagamaan pada masa depan.

Interfidei Yogyakarta: Lakon Sejarah dan Dialektika Gerakan Lintas Iman

Organisasi ini bernama Institut Dialog antar Iman di Indonesia (Dian) atau Institute for Interfaith Dialogue in Indonesia (Interfidei) Yogyakarta. Dalam berbagai literatur tentang organisasi sosial keagamaan yang *concern* pada upaya promosi pluralisme dan dialog antaragama, penulis menemukan bahwa Interfidei Yogyakarta adalah organisasi pertama di Indonesia pasca kemerdekaan yang secara khusus menekuni bidang dialog antaragama dan promosi pluralisme beragama.

Ciri khas dari Interfidei Yogyakarta adalah kemampuannya menghimpun jaringan antariman di seluruh Indonesia. Hal ini dilakukan sebagai upaya turut serta dalam mengambil peran kekaryaan dalam mempromosikan nilai-nilai pluralisme. Pluralisme bagi Interfidei sejatinya sebagai basis dari dialog dalam membangun kerukunan antarumat beragama di Indonesia. Argumentasi utama dari sub bab ini adalah bahwa Interfidei Yogyakarta telah melewati fase kesejarahan dan tetap konsisten, dalam mengawal nilai-nilai pluralisme dan dialog antaragama untuk meredam konflik dan menumbuhkan pertautan hati yang damai melalui dialog antarumat beragama di Indonesia.

Institut Dialog antar Iman di Indonesia (Dian) atau *Institute for Interfaith Dialogue in Indonesia* (Interfidei), selanjutnya ditulis Interfidei, adalah Lembaga Swadaya Masyarakat

[45] Ahmad Asroni, "Membendung Radikalisme, Merajut Kerukunan Umat Beragama: Sebuah Upaya Rekonstruktif terhadap Pengajaran Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum", *Penamas*, XXIV (1) 2011, h. 126.

(LSM) yang bergerak dalam bidang dialog antaragama dan mempromosikan nilai-nilai pluralisme beragama di Indonesia.

"Menautkan hati melalui dialog" (*converging heart through dialogue*)[46] adalah semboyan luhur yang menjadi identitas dari Interfidei Yogyakarta. Upaya menjalin hubungan yang baik, kerja sama antarumat beragama, serta perjumpaan dalam nuansa iman yang saling menyapa, adalah bagian terpenting dari didirikannya Interfidei Yogyakarta. Pertemuan umat beragama yang hangat dan penuh keakraban adalah misi utama dari setiap kegiatan yang dilaksanakan oleh Interfidei Yogyakarta.

Yayasan ini terletak di Jalan Banteng Utama No. 59 Perumahan Banteng Baru, Sleman, Yogyakarta. Yayasan ini lahir dari hasil diskusi yang intens di antara para pelajar yang sedang menempuh studi di Belanda yang dimotori dan diprakarsai oleh seorang pendeta bernama Th. Sumartana. Sumartana ditemani oleh beberapa orang koleganya pada saat itu, termasuk Abdurrahman Wahid, Franz Magnis-Suseno, Buyung Nasution, dan Elga Sarapung, secara aktif melakukan perbincangan serius tentang masa depan agama dan perdamaian di Indonesia pada tahun 1991.

Dari hasil diskusi dan pertemuan yang intens tersebut, mereka bersepakat untuk mendirikan lembaga agama yang berperan untuk menjembatani ruang yang selama ini dilupakan dan dianggap kosong oleh *stakeholder*, yaitu fokus pada pendidikan dan kemiskinan. Pendidikan dan kemiskinan dipilih menjadi patron dari lembaga ini, karena dianggap menjadi problem akut bangsa Indonesia saat itu. Lembaga ini sejatinya juga dipersiapkan untuk mendorong gereja-gereja Kristen untuk sama-sama hidup damai berdampingan dengan agama lain.

Setelah beberapa orang tersebut bertemu kembali di Indonesia, pada tanggal 20 Desember 1991, dengan akta notaris no. 38 (*de jure*) dan secara resmi dipublikasikan sebagai sebuah lembaga kepada masyarakat luas pada tanggal

---

[46] Lihat Website Interfidei Yogyakarta http://www.interfidei.or.id/home-interfidei.html. Diakses tanggal 20 Agustus 2015.

10 Agustus 1992 (*de facto*) di Yogyakarta,[47] lembaga ini resmi didirikan dan tidak mempunyai cabang sampai sekarang. Lembaga ini hanya mengandalkan jaringan antariman saja di seluruh Indonesia. Visi dari Interfidei Yogyakarta adalah terciptanya masyarakat sipil pluralis yang beradab dan berakar pada nilai-nilai kemanusiaan, demokrasi, keadilan, dan keutuhan ciptaan. Sedangkan misinya adalah; pertama, meningkatkan kesadaran warga masyarakat tentang relevansi hidup bermasyarakat dan berbangsa di Indonesia yang pluralis. Kedua, meningkatkan kesadaran warga masyarakat tentang relevansi hidup beragama dalam realitas persoalan kemanusiaan, sosial kemasyarakatan bangsa Indonesia. Ketiga, memprovokasi kelompok antariman untuk menjadi gerakan sosial yang bertumpu pada cara-cara damai, antikekerasan dan demokratis.

Adapun strategi yang diterapkan oleh Interfidei Yogyakarta dalam menjalankan program-programnya adalah (1) Mengembangkan kegiatan berupa kajian intensif, pendidikan lintas iman, penelitian yang menumbuhkan kesadaran konstruktif masyarakat dalam beragama; (2) Membangun jaringan kerja sama antarkelompok yang jujur, terbuka serta kritis dalam skala lokal, nasional, dan internasional; (3) Meningkatkan keberdayaan warga masyarakat dalam hal kemandirian untuk mengelola pluralitas masyarakat bagi kepentingan bangsa Indonesia.

Interfidei Yogyakarta secara formal kelembagaan didirikan oleh Th. Sumartana (alm), Daniel Dhakidae, Zulkifliy Lubis, dan Djohan Efendi. Adapun pilihan nama secara filosofis dari kata "dialog antariman" mempunyai makna bahwa; pertama, iman adalah ungkapan autentik dari koreksi antara keyakinan dan realitas kehidupan yang berhubungan erat dengan pengalaman konkret kehidupan sehari-hari. Karena itu, "iman" selalu dapat diperbincangkan dan dibicarakan dalam suasana bebas dan terbuka. Kedua, iman sebagai

[47] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei. Tanggal 3 Juli 2015.

esensi agama atau kepercayaan, mendorong kepada dialog yang dilakukan oleh setiap orang secara individual dan personal, bukan sebagai lembaga atau sistem agama tertentu. Ketiga, dialog tidak bertujuan menghapus perbedaan, tetapi merupakan langkah konkret menjamin komunikasi dan ungkapan kesadaran untuk saling mendengar, menghormati dan terbuka. Keempat, dialog mengandung arti pemecahan konflik yang inheren pada hubungan antarmanusia, sekaligus menjanjikan sebuah akhir yang lebih dewasa untuk menghadapi dan menyelesaikan konflik.

Interfidei Yogyakarta telah dianggap sebagai pioner penting dalam aktivitas program penguatan lintas iman di Indonesia. Lebih jauh dari itu, Interfidei telah membuka ruang bagi seluruh agama dan keyakinan untuk sama-sama membangun jaringan dalam meningkatkan partisipasi dialog antaragama di Indonesia. Karena itu, secara spesifik Interfidei Yogyakarta menggunakan term "*interfaith* atau lintas iman, bukan term *inter-religius* atau lintas agama.[48]

Untuk mengembangkan wawasan keagamaan yang ramah dan toleran serta menghargai perbedaan dan keragaman, Interfidei Yogyakarta telah menjadi lembaga perantara dan pemersatu. Interfidei mengambil inisiatif yang sangat berarti dalam membangun fondasi dasar dialog antariman. Langkah nyata ini dilakukan dengan cara melaksanakan seminar, *workshop* lintas iman, dan publikasi tentang isu-isu pluralisme dan kebebasan beragama di Yogyakarta maupun di berbagai daerah di Indonesia.[49]

Aktivitas yang dilakukan oleh Interfidei selama ini menjadi penanda bahwa dialog antariman sangat dibutuhkan. Dialog

---

[48] *'Inter-religious' is used here to mean the recognised official religions whilst 'interfaith' includes local beliefs that have no official religious status.* Lihat Jae Bong Park, "Managing Socio-Economic Crisis in Indonesia" dalam Sub bab Forging Friendship: Interfaith Civic Organisation in Yogyakarta, *Indonesia and the malay World* Vol. 40, No. 116 (March 2012), h. 46.

[49] Lihat Mas'oed et al. Mas'oed, Mohtar, Pangabean, S. Rizal and Azca, Muhammad Najib, "Social resources for civility and participation: the case of Yogyakarta". In Robert W. Hefner (ed.), *The politics of multiculturalism: pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, (Hawai University Press, 2001), h. 130.

yang baik dan berkesinambungan menyebabkan hubungan antaragama di Indonesia akan semakin mengarah pada horizon bersatu dalam perbedaan. Interfidei telah mengambil peran tersebut dan menjadi provokator bagi seluruh jaringan lintas iman di Indonesia.

Ada beberapa hal yang mendasari sehingga Interfidei didirikan. Alasan utama tentunya adalah sebagai media bagi seluruh umat beragama untuk menjalin komunikasi lintas iman. Melakukan perjumpaan dengan dialog yang saling menyapa dan penuh keakraban. Dalam konteks realitas sosial yang mengitarinya, Interfidei didirikan karena melihat berbagai fenomena yang berkembang saat itu.

Pertama,[50] berhubungan dengan dinamika internasional; pada saat itu terjadi konflik senyap akibat ekses dari Perang Dingin. Masyarakat dan pemimpin dunia saat itu saling curiga dan sulit membangun kesepahaman dalam segala hal. Karena itu, dibutuhkan upaya untuk bisa menciptakan perdamaian dunia. Hal ini dilakukan untuk meningkatkan kesadaran bersama untuk menghargai perbedaan ideologi dan pandangan keagamaan yang bisa menjadi pemicu konflik.

Kedua,[51] dalam konteks nasional; pada saat itu terjadi gejolak nasional akibat ekses yang terjadi pada era tahun 1960-an. Peralihan rezim Orde Lama (Orla) ke Orde Baru (Orba) yang sangat dramatis dan penuh intrik. Juga kesejahteraan masyarakat Indonesia yang masih jauh dari harapan. Kemiskinan dan keterbelakangan pada segala aspek terutama aspek pendidikan mewarnai realitas sosial pada saat itu. Beberapa tokoh bangsa mengambil inisiatif untuk menjadi pemantik dialog dalam rangka rekonsiliasi nasional. Hal ini dilakukan untuk membangun masyarakat damai, produktif, dan sejahtera. Serta, membuka ruang bagi agama-agama untuk bisa keluar dari kemelut politisasi negara yang menjadikan agama terkooptasi oleh formalisasi institusi negara.

---

[50] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei. Tanggal 3 Juli 2015.

[51] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei. Tanggal 3 Juli 2015.

Ketiga,[52] dalam konteks makna filosofis; agama akan tetap menjadi kebutuhan umat manusia, meskipun dengan segala polemik yang mengitari umat beragama dan agama itu sendiri. Agama mempunyai pengaruh yang besar terhadap kesadaran dan pengalaman sehari-hari masyarakat Indonesia. Kehidupan yang religius seharusnya mampu memberi pengaruh positif terhadap perkembangan sebuah masyarakat, bangsa, dan negara. Karena itu, dibutuhkan dialog untuk mengeratkan hubungan baik antaragama, sekaligus sebagai pencair kebekuan akibat ekses konflik atas nama agama, golongan, ideologi, dan sebagainya.

Latar belakang berdirinya Interfidei sebagaimana yang dijelaskan oleh Elga Sarapung di atas menunjukkan bahwa Interfidei pada adasarnya adalah lembaga non-sektarian. Lembaga ini memberi ruang kepada semua pemeluk agama untuk sama-sama berdialog menyelesaikan problem kemanusiaan dan keagamaan yang terjadi saat ini. Pengembangan jaringan lintas iman dan mekanisme dialog yang menjadi ciri utama dari gerakan Interfidei dapat mengisi kekosongan yang selama ini tidak menjadi perhatian utama pemerintah.

Selanjutnya, pemilihan kata "iman" atau "lintas iman" dalam setiap aktivitas Interfidei mempunyai makna tersendiri. Di samping karena kata 'iman' itu melekat dalam nama Interfidei sendiri—dialog antariman (Dian)/*Institute for Interfaith Dialogue in Indonesia* (Interfidei), Interfidei memaknai kata 'iman' sebagai bagian dari ungkapan paling autentik dari hubungan keyakinan dan realitas kehidupan yang dilakoni oleh manusia setiap harinya. Iman adalah pengalaman personal bagi setiap manusia (individu) yang bebas dipercakapkan dan dirayakan eksistensinya. Setiap orang bebas merayakan secara terbuka pengalaman keimanannya. Iman sebagai inti dari agama/kepercayaan) dapat mendorong untuk menciptakan dialog secara personal bukan sebagai

[52] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei. Tanggal 3 Juli 2015.

sebuah lembaga agama/kepercayaan.[53]

Bagi Daniel Dhakidae,[54] salah satu pendiri Interfidei, dialog antariman adalah upaya membangun suatu *communio fidelium,* yaitu komunitas orang beriman tanpa harus membedakan agama dan keyakinannya. Komunitas kaum beriman ini lebih memetingkan aspek *experientia fidei,* pengalaman kaum beriman, yang berasal dari lintas medium kehidupan. Penuturan pengalaman keimanan seperti ini hampir dipastikan dapat mencegah kebuntuan batas-batas hubungan antaragama.

Interfidei menggunakan term *inter-faith* (antariman) sebagai bagian dari upaya untuk menautkan kata iman, (bukan menghindari kata agama). Namun, lebih pada aspek penguatan otentisitas realitas penghayatan pengalaman keagamaan seseorang—*self personal experience.* Karena itu, bagi setiap orang atau warga negara yang mempunyai iman, Interfidei dengan senang hati membuka ruang untuk bisa sama-sama mengeksplorasi keimanan yang inklusif untuk kepentingan dialog dan hubungan baik antarumat beragama di Indonesia.

Dipilihnya term yang lebih umum ini agar lembaga tidak terkesan hanya mengakomodasi yang pada saat itu layak dan mendapat label disebut agama. Dengan penggunaan istilah yang lebih umum ini diharapkan lembaga ini bisa diterima luas oleh orang yang mempunyai iman (keyakinan). Pada prinsipnya, inisiator lembaga ini mempunyai keyakinan bahwa esensi agama adalah iman, sehingga dialog antariman bisa menembus batas-batas istilah agama yang umumnya dipahami oleh banyak orang.[55]

Dengan dibantu oleh beberapa aktivis dari Yogyakarta, lembaga ini mulai melaksanakan berbagai kegiatan. Bersama

[53] Lihat http://blogcp.sttjakarta.ac.id/?listing=dian-dialog-antariman-interfidei, diakses tanggal 20 Agustus 2015.

[54] Daniel Dhakidae, "Dian-Interfidei: Sebatang Lilin di Tengah Pergumulan antar Iman" dalam http://www.interfidei.or.id/newsletter-interfidei.html, diakses tanggal 21 Agustus 2015.

[55] Th. Sumartana, "Sejarah singkat, Visi dan Misi Institut Dian/Interfidei" dalam *Newsletter Interfidei*. Edisi Khusus 10 Tahun Institut Dian/Interfidei (April 2001), h. 10.

beberapa aktivis generasi pertama lembaga ini, seperti Elga Sarapung, Ciciek Farcha, Farid Wajidi, dan Hajar Dewantara, Interfidei mulai melakukan proyek besarnya dengan menerbitkan bibliografi bernotasi literatur Islam dasawarsa 1980-an. Tidak sedikit hambatan baik secara internal maupun eksternal dalam penerbitan karya ini. Sehingga, baru bisa diterbitkan oleh generasi kedua Interfidei tahun 1998 dengan judul "Anotasi 200 Buku Islam Karya Muslim Indonesia".[56]

Di samping itu berbagai kegiatan seperti diskusi, seminar, dan lokakarya dilakukan sebagai upaya untuk membentuk identitas Interfidei sebagai lembaga lintas iman. Keseriusan para aktivisnya ini menyebabkan Interfidei bisa diterima oleh berbagai kalangan, tidak hanya di Yogyakarta tetapi juga di seluruh Indonesia.[57] Sejalan dengan perkembangan zaman, Interfidei telah melakoni berbagai dinamika dalam memperjuangkan nilai-nilai pluralisme agama di tengah umat. Interfidei telah beberapa kali berganti kepengurusan sampai saat ini. Beberapa aktivis lintas iman yang banyak mewarnai kegiatan lintas iman di Indonesia adalah mantan aktivis Interfidei.[58]

Selain berbagai seminar dan lokakarya yang bertujuan menyebarkan ide-ide pluralisme agama di berbagai level, Interfidei menggagas beberapa kegiatan pada level *action dialogue,* yaitu dengan terlibat langsung pada berbagai upaya perdamaian dalam beberapa konflik yang terjadi di Indonesia. Tak kurang dari kota seperti Maluku, Mataram, Makassar, Manado, Palangkaraya, Pontianak, Bengkulu, Kupang, Ende, hingga Jayapura, tidak luput dari perhatian

---

[56] Lihat Muhammad Wildan, "Interfidei dan Pluralisme Agama di Indonesia" dalam *Thaqafiyyat: Jurnal Imu Budaya* Volume 11, No. 2 (Juli-Desember 2010), 215.

[57] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei. Tanggal 3 Juli 2015.

[58] Eksistensi lembaga ini banyak didukung oleh berbagai pihak di antaranya adalah Pdt. Jospett Slob dari gereja Hervormd dan beberapa rekan gereja Gereformeerd di Belanda. Kehadiran aktivis generasi kedua seperti Hairus Salim, Ahmad Suaedy, Zuly Qodir, dan lain-lain juga tidak layak dilupakan dalam perkembangan Interfidei sampai saat ini. Lihat lebih jauh Th. Sumartana, "Sejarah singkat, Visi dan Misi Institut Dian/Interfidei" dalam *Newsletter Interfidei*. Edisi Khusus 10 Tahun Institut Dian/Interfidei (April 2001), h. 5.

besar lembaga ini.[59]

Kegiatan lintas iman yang dilaksanakan oleh Interfidei pada paruh kedua tahun 1990-an banyak memberi pelajaran berharga bagi Interfidei untuk bisa eksis dan tetap bertahan di jalur lembaga lintas iman yang mengampanyekan pluralisme, kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Independensi, keterbukaan, kekeluargaan, dan kebersamaan adalah prinsip utama Interfidei yang dipegangi hingga saat ini. Prinsip independensi ini tentu bukan hal yang mudah. Ketika pada masa pemerintahan Orde Baru yang selalu menaruh curiga terhadap berbagai aktivitas keberagamaan pada saat itu. Hal ini dengan berbagai dinamika dan tantangan telah dilalui oleh Interfidei dengan sangat baik.

Prinsip independensi itulah yang menyebabkan lembaga ini tidak pernah secara dialogis berhubungan dengan pemerintah, kecuali sebatas tata aturan organisasi yang harus dipatuhi sebagai organisasi sosial kemasyarakatan. Kondisi ini berlangsung sampai tahun 1998, dan setelah itu secara informal Menteri Agama pada saat itu, Malik Fadjar, berkunjung ke kantor Interfidei untuk melaksanakan dialog dengan pengurus lembaga tersebut.[60]

Bagi Interfidei, kedatangan Malik Fadjar adalah penghormatan yang luar biasa, di samping keberadaan Malik Fadjar sebagai Menteri Agama pada saat itu sangat berpengaruh dan diperhitungkan oleh banyak kalangan. Dan, yang lebih penting bahwa Malik Fadjar memberi masukan yang sangat berarti bagi perkembangan lembaga Interfidei itu sendiri.[61]

Interfidei membuka diri baik pada level formal atau praksis, level normatif, dan level empiris. Hal ini berarti Interfidei terbuka oleh berbagai ide dan pandangan, usulan, saran, dan kritik konstruktif demi kemajuan hubungan

[59] Muhammad Wildan, “Interfidei dan Pluralisme Agama di Indonesia” dalam *Thaqafiyyat: Jurnal Ilmu Budaya* Volume 11, No. 2 (Juli-Desember 2010), h. 216.

[60] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei. Tanggal 3 Juli 2015.

[61] Lihat Newsletter Interfidei, Nomor 2 (Agustus Tahun 1998), h. 8.

antaragama di Indonesia. Masukan tidak hanya datang dari kalangan akademisi, praktisi, budayawan, tetapi bahkan dari kalangan ekonomi dan aktivis lingkungan hidup. Tokoh-tokoh seperti Umar Kayam (budayawan), Amien Rais (politisi), Faisal Basri (ekonom), Sarwono Kusumaatmaja (Menteri Lingkungan Hidup) dan banyak lagi yang pernah dihadirkan untuk memberikan sumbang saran terhadap perkembangan lembaga ini.[62]

Interfidei memosisikan diri sebagai lembaga penengah bagi terciptanya komunikasi antar berbagai penganut agama. Forum ini bertujuan untuk mencari titik temu antara berbagai keyakinan/iman, sehingga pada gilirannya nanti agama bisa berperan secara utuh terhadap persoalan kemanusiaan.[63] Keterbukaan (inklusivitas) adalah kata kunci bagi dialog yang dilaksanakan oleh Interfidei. Sehingga, tidak terjadi kecurigaan (*prejudice*) terhadap agama lain. Kelompok-kelompok yang berbeda keyakinan diikutkan serta dalam kegiatan dialog tersebut untuk sama-sama merumuskan problem apa yang dihadapi oleh kehidupan umat beragama pada saat itu. Sehingga, pada akhirnya agama tidak lagi menjadi pemicu konflik, tetapi menjadi medium untuk mempersatukan umat yang berbeda agama.

Tentang peran agama yang dijadikan sebagai medium perdamaian umat beragama ini, menarik melihat lebih jauh komentar Elga Sarapung. Ia mengatakan, agama seharusnya mendorong para penganut agama itu membangun perdamaian. Saya selalu bilang kepada orang Kristen bahwa perbedaan itu sunatullah, lalu kenapa engkau selalu menyalahkan agama lain. Ini yang harus dibongkar, supaya punya pengaruh. Jangan pikir teologi itu tidak bisa diubah. Secara prinsip memang tidak bisa diganggu, tetapi teologi tidak bisa dijadikan tembok penghalang untuk menyalahkan orang lain. Tembok ini harus dijadikan medium untuk saling berbagi dan mengasihi. Dunia ini sama, semua ada masalah,

---

62 Newsletter Interfidei, Nomor 1 (April Tahun 1998), h. 3.
63 Newsletter Interfidei, Nomor 1 (April Tahun 1998), h. 8.

bukan hanya masalah Kristen, Islam, melainkan masalah bersama umat beragama.[64]

Pernyataan Elga Sarapung di atas sekaligus memperjelas posisi Interfidei sebagai lembaga lintas iman yang memperjuangkan peran agama sebagai institusi penyebar perdamaian, bukan institusi pemicu lahirnya konflik antarumat beragama. Perbedaan agama adalah kenyataan, fakta, yang tidak bisa ditolak. Karena itu, menurut Elga Sarapung, agama jangan sampai menjadi tembok penghalang untuk saling mengasihi dan berbagi.

Kehadiran Interfidei sebagai lembaga lintas iman telah dirasakan manfaatnya oleh berbagai pihak dan memperi pengaruh yang postif. Kegiatan Interfidei, baik di Yogyakarta maupun di tempat lain di seluruh Indonesia, menyadarkan berbagai pihak terutama kaum muda. Pada tahun 1996, beberapa kaum muda mendirikan forum dialog menyusul berbagai konflik keagamaan di beberapa wilayah Indonesia.[65] Forum ini diinisiasi oleh Interfidei langsung. Pada tahun 1997, beberapa tokoh agama yang punya pengaruh di masyarakat mendirikan Forum Persaudaraan Umat Beriman (FPUB). Interfidei juga ikut memelopori berdirinya forum ini dan ikut mendampinginya dalam berbagai kegiatan.[66]

Deklarasi berdirinya *Indonesian Conference on Religion Peace* (ICRP) sebagai bagian dari *World Conference on Religion Peace* (WCRP) di Indonesia tidak bisa dilepaskan begitu saja dari keberadaan dan kegiatan-kegiatan lintas iman yang dilaksanakan oleh Interfidei.[67] Sebagai lembaga lintas iman yang menyebarkan gagasan pluralisme agama, tugas Interfidei tentu tidak mudah. Karena itu, Interfidei banyak melakukan kerja sama dengan lembaga-lembaga lintas iman yang lain,

[64] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei. Tanggal 3 Juli 2015.
[65] Muhammad Wildan, "Interfidei dan Pluralisme Agama di Indonesia" dalam *Thaqafiyyat: Jurnal Ilmu Budaya* Volume 11, No. 2 (Juli-Desember 2010), h. 220.
[66] Newsletter Interfidei, Nomor 2 (Agustus Tahun 1998), h. 2-4.
[67] Muhammad Wildan, "Interfidei dan Pluralisme Agama di Indonesia" dalam *Thaqafiyyat: Jurnal Ilmu Budaya* Volume 11, No. 2 (Juli-Desember 2010), h. 221.

baik di dalam negeri maupun di luar negeri.

Interfidei adalah tempat persemaian berbagai ide tentang pentingnya penghargaan terhadap keragaman. Ide inilah yang terus diperjuangkan oleh Interfidei sampai saat ini. Begitu banyak pujian dan penghargaan yang telah didapatkan oleh lembaga ini, tetapi tidak sedikit juga pihak yang menuduh lembaga ini sebagai tempat persemaian ide-ide kristenisasi yang dibalut dengan gagasan indah tentang pentingnya damai dalam keragaman (pluralisme agama).

Pelaksanaan Pendidikan Lintas Iman di Interfidei Yogyakarta

Interfidei adalah organisasi lintas iman yang *concern* dalam isu-isu hubungan antaragama di Indonesia. Berbagai kegiatan dilakukan oleh Interfidei untuk mendorong terciptanya hubungan antaragama yang sama-sama menghargai perbedaan dalam suasana dialogis. Karena itu, metode dialog lintas iman adalah bagian terpenting dari strategi Interfidei mempertemukan dan mendiskusikan isu-isu lintas iman. Dari pertama kali berdiri sampai saat ini.

Salah satu model dialog lintas iman yang populer diprakarsai oleh Interfidei adalah Sekolah Lintas Iman (SLI). SLI adalah program dialog lintas iman dengan model "dialog dalam aksi". Program ini dimulai sejak tahun 2009 dan diikuti secara formal oleh tiga universitas keagamaan di Yogyakarta, yaitu Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Universitas Kristen Duta Wacana, dan Universitas Katolik Sanata Darma.

Hal ini, sebagaimana diungkapkan oleh Elga Sarapung, Direktur Interfidei, SLI pertama kali dibuat pada tahun 2009 dan setiap tahunnya tetap dilaksanakan. Pada tahun 2013, secara formal dibuatlah *Memorandum of Understanding* (MoU) dengan tiga lembaga pendidikan di Yogyakarta, yakni UIN Sunan Kalijaga (Pak Waryono, Dekan Fak. Dakwah saat itu), Universitas Kristen Duta Wacana, dan Universitas Sanata

Darma. Bahkan, kedua universitas yang mewakili agama Kristen, dan Katolik ini menjadikan SLI sebagai mata kuliah pilihan yang harus diambil oleh mahasiswa semester akhir di kampus tersebut.[68]

Pernyataan Elga Sarapung ini sekaligus memperjelas bahwa program SLI adalah bagian dari kerja sama tiga universitas yang merepresentasikan tiga agama besar, yakni Islam, Kristen dan Katolik. Bahkan, kedua universitas yang mewakili Kristen dan Katolik tersebut telah menjadikan program SLI ini sebagai mata kuliah pilihan yang harus diambil oleh mahasiswa akhir di Universitas tersebut. Ketiga universitas ini menjadi lokomotif dari program SLI.

Program SLI sejatinya lebih mengedepankan pentingnya mendialogkan keimanan kepada setiap orang yang berbeda agama. Sebab, iman yang baik adalah iman yang mampu menyapa perbedaan dalam keragaman. Tujuan utama dari program SLI adalah mempertemukan perbedaan yang selama ini menjadi pemisah di antara umat beragama, terutama Islam dan Kristen. Dengan adanya program SLI yang diikuti oleh kalangan muda dan mahasiswa dari komunitas yang berbeda agama, diharapkan tercipta simpul emosional yang baik demi terwujudnya kerukunan umat beragama pada masa depan.

Interfidei sebagai lembaga lintas iman yang menginisiasi program SLI tentu mempunyai tujuan yang luhur. Yakni, menciptakan dialog yang saling menyapa dalam perbedaan. Adapun model pendidikan agama lintas iman pada Interfidei Yogyakarta ini menggunakan model pendidikan dialog dalam aksi. Dengan pendekatan *live in*, yakni melakukan kunjungan ke beberapa tempat yang terkait dengan tema program sekolah lintas iman setiap tahunnya.

Program SLI dimulai dengan menentukan tema yang akan menjadi inti dari programnya. Hal ini bisa kita lihat dari pernyataan salah seorang pengurus Interfidei Yogyakarta bahwa sebelum pelaksanaan program SLI, Interfidei memfasilitasi

[68] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei di Yogyakarta tahun 2015.

untuk melakukan pengkajian mendalam tentang tema apa yang akan menjadi pokok pembahasan dalam sekolah lintas iman yang akan berjalan selama satu semester ke depan. Membicarakan kurikulum, sumber belajar, tempat *live in*, dan pembicara yang akan berpartisipasi dalam SLI tersebut. Hal ini kami bicarakan dan diskusikan dengan fasilitor dari UKDW, USD, dan UIN Yogyakarta secara bersama-sama.[69]

Dari pernyataan di atas, jelas bahwa sedari awal program SLI diprakarsai oleh satu lembaga atau organisasi lintas iman dan tiga lembaga institusi formal pendidikan yang bercorak keagamaan yang merepresentasikan tiga institusi agama formal, yakni Islam, Kristen, dan Katolik. Keempat lembaga ini menyepakati bersama varian dan corak serta tema besar yang akan dikaji dalam program SLI setiap tahunnya. Sampai tahun 2015 program SLI sudah berjalan selama 6 periode. Itu berarti SLI sudah berjalan selama 6 tahun.

Hal ini dengan jelas dipaparkan oleh salah seorang fasilitator dari Universitas Sanata Darma. Ia mengatakan bahwa program SLI ini menjadi program istimewa karena sampai saat ini masih terus berlangsung. Praktis tahun ini sudah memasuki fase ke-6, atau bisa disebut SLI 6 yang kami mulai sama-sama dengan Interfidei, UKDW, USD, dan UIN dari tahun 2009. Program ini kontinu kami laksanakan setiap tahun. Karena kami semua sadar bahwa prongram SLI sangat kami butuhkan sebagai bagian dari upaya perjumpaan umat beragama yang berbeda keyakinan.[70]

Apa yang disampaikan oleh Romo Prasetya adalah bagian dari komitmen tokoh agama untuk sama-sama memulai sebuah perjumpaan teologis dalam sebuah program pendidikan lintas iman. Keberadaan SLI tentu tidak bisa dipisahkan dari komitmen dialogis untuk secara bersama-sama berbincang dan berdiskusi tentang isu-isu penting umat beragama yang terjadi di negara ini. Apa yang dilakukan oleh Romo Prasetya

---

[69] Wawancara dengan Wiwin Sugandi, Staf Interfidei di Yogyakarta tahun 2015.

[70] Wawancara dengan Romo Prasetya, Dosen Teologi Universitas Sanata Darma dan Fasiltator Program Sekolah Lintas Iman, tahun 2015.

dan fasilitator yang lain dalam SLI bagaikan menghidupkan secercah cahaya lilin pengetahuan dialog agama yang dibingkai dalam dimensi pendidikan agama lintas iman. Hal ini mungkin masih dalam skala dan spektrum yang kecil. Namun, tentu dampaknya sangat besar terhadap hubungan umat beragama di Indonesia pada masa depan.

Pada prinsipnya, tujuan utama dari SLI adalah sebagaimana diungkapkan oleh salah seorang aktivis Interfidei. Ia mengatakan, secara sederhana program SLI ini menganut prinsip pengajaran berbasis pengalaman atau populer disebut "dialog dalam aksi". Konsep ini menjadi penting karena dihubungkan dengan kenyataan dan kondisi nyata di masyarakat saat ini yang membutuhkan tidak hanya dalam batas konsepsi-wacana, tetapi juga aksi nyata dari setiap program yang dilakukan.[71]

Dari pernyataan ini terlihat bahwa SLI diarahkan untuk menjawab tantangan dan kondisi riil umat beragama saat ini. Konsep dialog dalam aksi menjadi ciri utama dari program SLI yang dilaksanakan oleh Interfidei Yogyakarta. Dalam konsepsi pendidikan lintas iman, menarik untuk membandingkan apa yang dipraktikkan oleh Interfidei dalam SLI dan konsepsi Ninian Smart[72] dalam melihat tujuan dari pendidikan lintas iman itu.

Smart menyebutkan bahwa paling tidak ada lima tujuan utama dari pendidikan lintas iman, yaitu: Pertama, pendidikan agama itu harus melampaui (*transcend informative*) informasi umum tentang kebenaran sebuah agama. Kedua, arah pendidikan agama tidak pada penekanan domain doktrin keyakinan (*not in the direction of evangelising*), tetapi inisiasi memahami makna yang terdalam dalam sebuah agama dan selalu mempertanyakan kebenaran dan nilai dari sebuah ajaran agama. Ketiga, pendekatan dalam pendidikan agama

[71] Wawancara dengan Wiwin Sugandi, Staf Interfidei di Yogyakarta tahun 2015.

[72] Ninian Smart, *Secular Education and the Logic of Religion*, (London: Faber and Faber, 1968), 106. Bandingkan dengan L. Philip Barnes, "Ninian Smart and the Phenomenological Approach to Religious Education", *Religion,* (30:4, 2011), h. 320.

harus terbuka, tidak artifisial dan membatasi (*not artificially restrict understanding*) pada satu pemahaman tertentu dan pilihan dalam bersikap. Keempat, pendidikan agama harus menyediakan layanan dalam membantu orang atau peserta didik (*provide a service in helping people*) dalam memahami sejarah, tradisi, dan budaya agama atau orang lain. Hal ini bisa menjadi jalan untuk memecah kebuntuan dalam memahami batas-batas budaya, ras, tradisi, dan keyakinan orang lain. Kelima, pendidikan agama harus menekankan pada pentingnya pengkajian dari sisi historis sebuah agama (*historical side of religion*), sehingga memudahkan dalam memahami dimensi terdalam dari ajaran sebuah agama. Ini memudahkan untuk bisa saling memahami dalam sebuah dialog agama nantinya.

Smart mengidentifikasi kelima tujuan utama dalam pendidikan agama lintas iman tersebut di atas. Tentu dapat dipahami bahwa pendidikan agama seharusnya tidak lagi diarahkan untuk mencapai tujuan konvensional semata, yakni hanya mengembangkan *knowledge skill,* terampil dalam mengolah ayat-ayat atau firman Tuhan, tetapi tidak punya dampak sosiologis di tengah umat.[73]

Apalagi, kalau keterampilan pengetahuan agama tersebut diarahkan untuk menebar kebencian dan permusuhan terhadap penganut agama lain. Pendidikan agama masa depan tentu harus dipersiapkan untuk bisa lebih bijaksana dalam menyikapi perbedaan keyakinan.[74] Tidak malah meradikalisasi keyakinan tersebut sehingga tidak bisa fleksibel atau lentur ketika berhadapan dengan tradisi keyakinan yang berbeda.

Apa yang disampaikan oleh Wiwin dari komentar tentang tujuan utama dari SLI serta konsep dasar pendidikan agama masa depan oleh Smart bisa dilihat persinggungannya dengan sangat jelas. Di sini dapat disimpulkan beberapa poin penting:

---

[73] Lihat lebih jauh Denise Cush dan Catherine Robinson, "Developments in Religious Studies: Towards a Dialogue with Religious Education" *British Journal of Religious Education* Volume 36, Issue 1. (2014).

[74] Lihat lebih jauh Cassie Meye, "Engaging Interfaith Studies Across the Curriculum: From Niche to Norm" *The Journal of Interreligious Studies.–Newton* 13. (2014), h. 72.

Pertama, pendidikan agama harus terbuka, tidak bisa lagi memuat ajaran yang eksklusif dan tertutup dari pendekatan keilmuan yang lain. Kedua, pendidikan agama harus memfasilitasi peserta didiknya untuk bisa berkomunikasi dengan tradisi keyakinan agama lain dalam rangka memahami untuk kepentingan dialog agama yang lebih adil, bijaksana, dan saling menghargai. Ketiga, pendidikan agama harus bisa berkontribusi dalam membangun perdamaian serta memberi solusi kreatif dalam memecahkan problem umat beragama, berbangsa, dan bernegara.

Ketiga poin penting ini bisa menjadi jalan untuk merekonstruksi ulang mekanisme dan sistem pendidikan agama di Indonesia. Sebab, dimensi utama yang menjadi titik poin dari pelaksanaan pendidikan lintas iman menuntut terciptanya dialog *inter-religious* di antara peserta didik. Hal ini memungkinkan terciptanya *mutual enrichment*[75] saling menguntungkan di antara sesama peserta didik yang berbeda agama.

Adapun mekanisme dari pelaksanaan pendidikan agama lintas iman yang dipraktikkan dalam program SLI adalah:

Udar Prasangka

Setiap sesi dalam program SLI selalu diawal perkuliahan menerapkan metode udar prasangka sebagai pembuka dari program SLI. Udar prasangka adalah bagian terpenting dari semua mekanisme yang ada di SLI. Udar prasangka berarti melepaskan seluruh prasangka yang selama ini mucul dari pikiran dan pemahaman peserta SLI terhadap peserta lain yang berbeda agama dan keyakinan. Prasangka yang salah selama ini harus dibuka secara jujur kepada pihak yang disangka buruk tersebut. Pihak yang dimaksud adalah peserta

[75] A Abdool, Potgieter, F, Walt, J L van der dan Wolhuter, C. *Inter-Religious Dialogue in Schools: A Pedagogical and Civic Unavoidability* (Faculty of Education Sciences North-West University, Potchefstroom Campus, 2007), 551. Bandingkan dengan Julia Sheetz-Willard, Per Faaland, Rebecca Mays, dan Angela Ilic, "Interreligious Dialogue Reconsidered: Learning from and Responding to Critique and Change" *Journal of Ecumenical Studies,* 47:2 (Spring 2012), h. 249-270.

lain yang berbeda agama atau keyakinan.

Prasangka buruk Islam terhadap Kristen selama ini harus jujur diungkapkan di pertemuan pertama program SLI. Selanjutnya, peserta dari pihak Kristen berhak untuk meluruskan prasangka tersebut melalui dialog yang penuh persahabatan dan keakraban. Begitu pun sebaliknya, persepsi buruk dan negatif peserta Kristen terhadap ajaran Islam dibuka secara lugas. Lalu, peserta dari pihak Islam meluruskan atau menjelaskan persangkaan buruk tersebut. Pada sesi ini, terjadi dialog emosional yang menekankan pentingnya penerimaan secara tulus terhadap apa yang dipersangkakan oleh pihak lain terhadap keyakinan kita selama ini. Begitu pun teman dialog yang berbeda agama. Ia harus dengan rela hati dan tulus menerima jawaban serta pelurusan persepsi dan pemahaman dari apa yang selama ini dipersangkakan.

Untuk sesi "udar prasangka" ini, Romo Prasetyo mengungkapkan bahwa bagian ini adalah *shock therapy* bagi peserta. Atau, bisa juga diartikan sebagai pelurusan prasangka buruk selama ini yang terpendam lama dalam pikiran dan pengalaman para peserta tentang penganut agama lain. Misalnya, tentang prasangka Kristen terhadap muslim. Dalam sesi ini, semua peserta dapat menjelaskan tentang tradisi agama mereka masing-masing dan yang lain mendengarkan dengan penuh keakraban tanpa ada tendensi apa pun.[76]

Jelaslah apa yang disampaikan oleh Romo di atas tentang udar prasangka yang menjadi pembuka dari sesi pertama program SLI. Pada prinsipnya, inti dari udar prasangka adalah penerimaan dengan tulus terhadap prasangka yang selama ini mengisi relung pemahaman peserta lain yang berbeda agama. Pada sesi ini juga, semua peserta berhak menyampaikan pengalaman mereka selama ini tentang tradisi agama atau keyakinan lain yang sering kali disalahartikan.

Udar prasangka juga dimaksudkan untuk melakukan penguatan ke dalam secara personal kepada setiap peserta

---

[76] Wawancara dengan Romo Prasetya, Dosen Teologi Universitas Sanata Darma dan Fasilitator Program Sekolah Lintas Iman, tahun 2015.

yang berbeda agama. Upaya ini dilakukan agar tercipta pengenalan dalam konteks keyakinan yang selama ini sering disalahartikan dalam tradisi agama masing-masing. Kadang kala karena tidak adanya pengenalan yang mendalam, maka tercipta sebuah stigma buruk terhadap keyakinan orang lain. Stigma buruk inilah yang mengendap dalam pikiran dan perasaan seseorang terhadap keyakinan tertentu yang berbeda dengannya. Pada akhirnya menyebabkan terjadinya tindakan kebencian dan permusuhan.

Karena itu, dalam udar prasangka semuanya dibongkar dan disusun kembali. Sesuai dengan mekanisme dialog yang saling menghargai dan respek di antara sesama peserta. Hal ini sejalan dengan pernyataan Wiwin, "Penguatan ke dalam dilakukan dengan cara udar prasangka. Metode ini adalah upaya pengenalan secara dalam, terutama secara personal bagi setiap peserta dan berupaya menghilangkan prasangka terhadap ajaran agama orang lain dengan cara menyampaikan secara jujur pengalaman yang dipahami selama ini."[77]

Pernyataan Wiwin diperkuat oleh Bayu, salah seorang peserta dari UIN Yogyakarta. Ia mengatakan, "Udar prasangka adalah semacam pembuka komunikasi yang selama ini tertutup oleh tradisi eksklusivitas agama yang ada di setiap tradisi keyakinan peserta masing-masing. Keyakinan yang eksklusif ini dicairkan oleh penjelasan dari peserta lain yang berbeda agama. Bahwa dengan mengenal secara dalam tentang tradisi dan keyakinan agama lain, kami bisa lebih terbuka untuk dapat menerima dengan bijaksana perbedaan yang selama ini muncul."[78]

Persamaan persepsi tentang sebuah tradisi keagamaan yang berbeda serta kerelaan untuk bisa menerima perbedaan tersebut adalah bagian penting dari metode udar prasangka. Adanya komunikasi timbal balik memberi pemahaman yang utuh dan komprehensif tentang tradisi agama dan keyakinan yang selama ini dipraktikkan oleh orang lain yang berbeda

[77] Wawancara dengan Wiwin Sugandi, Staf Interfidei di Yogyakarta tahun 2015.

[78] Wawancara dengan Bayu (Perwakilan agama Hindu), Peserta Sekolah Lintas Iman, 2015.

agama. Hal itu juga dapat menjadi muara pertemuan teologis dalam bingkai dialog agama yang penuh pengertian.

Pernyataan Bayu bahwa inti dari udar prasangka adalah "keterbukaan komunikasi" menjadi penting adanya. Sebab, dalam sejarah umat beragama di Indonesia, perseteruan dan konflik berlatar agama banyak disebabkan oleh tertutupnya komunikasi di antara pihak yang bertikai.

Problem utama terjadinya perseteruan yang tidak pernah selesai dalam konteks hubungan antaragama adalah terjadinya perubahan sosial yang dilandasi oleh prinsip-prinsip keyakinan agama yang sangat eksklusif.[79] Prinsip ini menghilangkan penghargaan terhadap *the other*—orang lain—atau komunitas yang berbeda dengan prinsip keyakinan yang dia yakini selama ini.

Pada kenyataannya, orang lain yang berbeda keyakinan dianggap sebagai sesuatu yang mengganggu. Prinsip inilah yang mulai dieliminasi dalam metode udar prasangka. Bahwa prinsip keyakinan tidak bisa dijadikan alat untuk memberangus atau meniadakan keyakinan orang lain. Sebab, setiap keyakinan dan tradisi agama yang lain juga punya andil dalam membentuk tatanan masyarakat yang lebih berwarna.

Selanjutnya, respons peserta lain bernama Deni dari komunitas Budhha mengungkapkan bahwa udar prasangka berarti "diudari" atau diurai dalam bentuk tanya jawab tentang tradisi keagamaan yang selama ini disalahpahami oleh pemeluk atau peserta lain yang berbeda agama. Tanya jawab ini bersifat terbuka, tanpa tendensi, dan pretensi menyalahkan tradisi agama orang lain.[80]

Pernyataan Deni di atas mengindikasikan adanya komunikasi interaktif di antara peserta. Komunikasi interaktif

---

[79] Hugh Miall, Oliver Rombos, & Tom Tom Woodhouse. *Contemporary Conflict Resolution* (USA: Polity Press, 1999), h. 5. Bandingkan dengan Alo Liliweri yang secara tegas menyatakan bahwa definisi konflik didasarkan pada perseteruan alamiah setiap individu yang didasarkan pada perbedaan keyakinan, sikap, tradisi dan kebutuhan hidup. Lihat lebih jauh Alo Liliweri, *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* (Jogjakarta: LKiS, 2005), h. 249.

[80] Wawancara dengan Deni (Perwakilan dari agama Budhha), tanggal 30 Juni 2015.

ini dilakukan untuk mengupas lebih jauh tradisi keagamaan atau keyakinan peserta lain dalam rangka menciptakan pengetahuan baru yang lebih terbuka terhadap keyakinan orang lain. Bahkan, pertanyaan yang sensitif sekalipun dibuka dan kembali dikonstruksi untuk menciptakan kesepahaman dalam bingkai persaudaraan sesama hamba Tuhan.

Uraian komprehensif dari seorang yang mewakili iman mereka sendiri sangat mungkin tanpa kepalsuan atau keterangan yang disembunyikan. Semua terbuka untuk dibicarakan tanpa harus malu atau tertutup terhadap tradisi yang mungkin dirasakan sangat berbeda dengan tradisi keyakinan orang lain. Kejujuran dalam merepresentasikan keyakinan iman di depan orang yang berbeda agama secara apa adanya adalah bagian penting dari proses udar prasangka ini.

Wahyu, seorang peserta Kristen menyebut udar prasangka ini sebagai "klarifikasi teologis"[81] dalam memahami ajaran agama orang lain. Klarifikasi ini, menurut Wahyu, berjalan dengan santai penuh keakraban dan tanpa kemarahan. Program SLI menjadi wadah untuk bisa saling mengklarifikasi tentang hal-hal yang dianggap aneh atau sesuatu yang berbeda dengan tradisi keagamaan dari orang berbeda agama yang selama ini dia ketahui. Begitu pun seorang yang dimintai klarifikasi menjawab dan menjelaskannya dengan penuh kearifan tanpa tendesi emosional yang tidak beralasan.

Metode udar prasangka telah membuat SLI berbeda dengan pertemuan-pertemuan dialog lintas iman yang secara umum dilaksanakan oleh institusi formal pemerintah. Udar prasangka adalah ciri utama dari SLI yang diprakarsai oleh Interfidei Yogyakarta. Ada aspek pembelajaran dalam memahami perbedaan keyakinan dalam udar prasangka. Hal ini sering kali diabaikan oleh dialog antaragama dalam forum-forum resmi. Dialog antaragama dalam perspektif udar prasangka bukan hanya menerima perbedaan keyakinan

[81] Wawancara dengan Wahyu, Mahasiswa Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, tanggal 1 Juli 2015.

melainkan lebih pada memahami dengan bijak dan arif keyakinan penganut agama lain.

Program *Live In*—Kujungan ke Tempat Ibadah Agama-Agama

Sesuai dengan kurikulum program SLI, metode yang dipakai adalah 10 persen orientasi lapangan dan 60 persen adalah kuliah lapangan dan *live in*, terjun langsung di tengah masyarakat. Sedangkan 30 persennya adalah pengayaan materi-teoretis dan refleksi.[82] Program *live in* adalah bagian dari program yang 60 persen tersebut, yakni berkunjung ke tempat-tempat yang dianggap sesuai dengan kebutuhan materi yang dipelajari dari setiap sesi di SLI tersebut.

Kunjungan *live in* bisa bervariasi. Kadang kala peserta berkunjung ke masjid, vihara, gereja, atau panti asuhan. Bisa juga berkunjung ke lembaga-lembaga pemerintahan yang dianggap bersinggungan dengan materi yang dibahas. Lembaga pemerintahan, misalnya, DPRD, wali kota, dan lembaga semi pemerintahan, yakni ombudsman, komisi kebijakan, rumah sakit, universitas, dan lain sebagainya.

Salah satu contoh program *live in* dalam program SLI adalah mendatangi atau berkunjung ke Vihara Mendut di Magelang. Kunjungan ke vihara ini dilaksanakan selama tiga hari. Para peserta selama itu melakukan berbagai aktivitas di vihara tersebut. Mereka bergaul dan bersosialisasi dengan para bikhu. Tujuan utama dari *live in* adalah memberi pengalaman baru bagi peserta SLI untuk mengetahui dan memahami tradisi keyakinan agama Budhha yang selama ini dipraktikkan oleh para pengikutnya.

Dalam *live in* juga, para bikhu memperkenalkan beberapa tradisi agama Budhha, seperti sembahyang atau *dhamma* serta praktik meditasi bersama. Selanjutnya, para peserta mendengarkan secara langsung konsep agama Budhha dari pimpinan vihara. Dalam hal ini, Vihara Mendut Magelang

[82] Dokumentasi Sekolah Lintas Iman Priode 3 “Kuliah Dialog dalam Aksi” dengan tema *Membangun Spiritualitas Hidup berbangsa,* (Februari – Mei 2012).

dipimpin oleh Bikhu Sri Pannavora Mahahera.[83] Beliau sudah menjalani hidup sebagai bikhu selama 36 tahun.

Pengalaman mendapatkan informasi langsung dari sumber asli agama Budhha dengan belajar bersama para bikhu memberi nuansa pemahaman baru bagi peserta SLI. Bagi mereka yang selama ini tidak memahami hakikat ajaran Budhha, dengan adanya *live in*, mereka akhirnya bisa memahami dan mengetahui seperti apa ajaran Budhha.

Live in adalah bagian dari proses "dialog dalam aksi". Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Elga Sarapung. Beliau mengatakan, "*Live in* atau kunjungan ke tempat ibadah, misalnya ke vihara, gereja, atau masjid, adalah bagian dari proses dialog aktif untuk mengetahui secara langsung tradisi keyakinan agama lain. Dengan belajar secara langsung pada pusat agama itu, kita akan terhindar dari persepsi negatif terhadap keyakinan orang lain. Setiap iman dapat dipertemukan dalam bingkai spiritualitas tanpa harus terjebak pada ritus-ritus agama secara formal. *Live in* mengenalkan kepada peserta bahwa kita bisa berbeda dalam ritual, tetapi kita sama dalam tujuan, yaitu sama-sama menuju Tuhan."[84]

Pernyataan Elga Sarapung semakin memperjelas bahwa dengan adanya program *live in*, peserta dapat terlibat langsung merasakan sensasi tradisi agama orang lain. Mereka tidak hanya mempelajari secara teoretis konsep agama Budhha, misalnya, teapi juga melihat dan menyaksikan langsung secara nyata praktik-praktik tradisi keyakinan ajaran agama Budhha. Nancy T. Ammerman[85] dalam *Studying Everyday Religion: Challenges for the Future* mengungkapkan bahwa untuk membangun sebuah kekuatan dalam agama sebagai bagian integral dari nilai-nilai kemanusiaan, seharusnya pemeluk agama harus memberi perhatian penuh, *pay*

---

[83] Dokumentasi Sekolah Lintas Iman Priode 3 "Kuliah Dialog dalam Aksi" dengan tema *Membangun Spritualitas Hidup berbangsa,* (Februari – Mei 2012).

[84] Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei Yogyakarta, Tanggal 3 Juli 2015.

[85] Nancy T. Ammerman, "Studying Everyday Religion: Challenges for the Future" in Everyday Religion: *Observing Modern Religious Live* (Oxford University Press, Inc 2007), h. 221.

attention to the everyday places terhadap hal-hal kecil yang terjadi dalam setiap perjalanan hidupnya. Termasuk memberi perhatian terhadap tradisi agama orang lain yang berbeda.

Inilah yang mungkin disebut sebagai *everyday is religion*. Bahwa setiap hari yang kita lakukan adalah praktik dari tradisi agama yang kita yakini. Tindakan sosial yang kita pilih adalah bagian dari sikap keberagamaan kita. Praktik tradisi keagamaan yang baik hanya bisa kita jumpai dari orang-orang yang menjadikan ajaran agama sebagai jalan hidup, bukan sebagai alat keyakinan untuk menghakimi kebenaran keyakinan orang lain.

Metode Refleksi Individu dan Kelompok

Refleksi ini dilakukan sebagai bagian integral dari seluruh rangkaian materi yang didapatkan dalam program SLI. Setiap peserta berkewajiban untuk menyampaikan refleksinya terhadap apa yang telah didapatkan dan dirasakan selama mengikuti materi yang ada. Refleksi ini dilakukan setiap kali mendapatkan materi. Baik dilakukan pada akhir sesi setiap materi maupun pada akhir seluruh sesi atau pada akhir pertemuan perkuliahan. Refleksi dilakukan baik secara individu maupun secara kelompok.

Para peserta biasanya diminta untuk memberikan refleksi setelah mengikuti sesi *live in* atau kunjungan langsung ke beberapa tempat yang menjadi pusat dari pertemuan yang dilakukan. Hal ini diungkapkan oleh Wiwin, ia mengatakan, "Kunjungan atau *live in* adalah upaya merefleksikan secara sosial terhadap berbagai komunitas keagamaan yang mungkin selama ini luput dari pikiran dan pengalaman para peserta."[86]

Penguatan pada aspek refleksi sangat ditekankan pada model ini, baik secara pribadi maupun kelompok. Hasil refleksi bisa bermacam-macam bentuknya. Ada yang membuat refleksi dengan puisi, lukisan, esai, karikatur, dan

[86] Wawancara dengan Wiwin Sugandi, Staf Interfidei di Yogyakarta tahun 2015.

lain sebagainya, disesuaikan dengan kemampuan dan minat masing-masing peserta.[87]

Wiwin memaparkan bahwa sentuhan personal lewat sebuah refleksi dapat menjadi pengingat yang bisa membekas pada diri setiap peserta. Hal ini sebagai bagian dari pengalaman keberagamaan bertemu dan berinteraksi serta belajar dengan tradisi keyakinan yang berbeda.

Hal ini diperjelas oleh Romo Prasetya bahwa setiap peserta diupayakan untuk bisa merefleksikan apa-apa yang telah didapatkan dalam program SLI, baik secara pribadi maupun secara kelompok. Di antara refleksi tersebut ada yang membuat yel-yel lintas iman dan cerpen. Bahkan, diagendakan akan diterbitkan buku yang mengulas pengalaman dari peserta SLI tersebut.[88]

Pemaparan dari Wiwin dan Romo Prasetya di atas memberi pemaknaan baru bahwa sebuah dialog lintas iman yang baik membutuhkan refleksi yang mendalam. Refleksi ini tidak saja dalam bentuk lisan dan pernyataan secara verbal, tetapi bisa juga ditunjukkan dengan berbagai cara dan model. Tentu yang menjadi inti dari pesan refleksi tersebut bisa dimengerti dan dipahami secara personal serta pesan kebaikannya bisa direfleksikan, atau menginspirasi orang yang mendengar dan melihatnya.

Inti dari dialog lintas iman adalah bagaimana peserta bisa saling memahami dengan pengetahuan yang bijak antara satu dengan yang lain dan *more compassionate*,[89] timbul rasa kasih sayang untuk saling respek di antara peserta. Semua ini dilakukan untuk mencapai pemahaman bersama yang lebih kompleks tentang masalah-masalah pokok yang sering terjadi dalam hubungan antarumat beragama.

Dalam konteks refleksi ini, orang diberi ruang yang bebas

[87] Wawancara dengan Wiwin Sugandi, Staf Interfidei di Yogyakarta tahun 2015.

[88] Wawancara dengan Romo Prasetya, Dosen Teologi Universitas Sanata Darma dan Fasiltator Program Sekolah Lintas Iman, tahun 2015

[89] Mohammed Abu-Nimer, Amal L. Khoury, and Emily Welty, *Unity in Diversity:Interfaith Dialogue in the Middle East* (Washington: United States Institute of Peace Press, 2007), h. 16.

untuk bisa *to speak and listen through out the dialogue*.[90] Berbicara dan mendengar dalam rangkaian dialog tanpa ada beban dan kecurigaan sedikit pun. Semua orang diperlakukan adil, dihargai, dan diapresiasi, apa pun bentuk refleksinya. Pengalaman sekecil apa pun tetap menjadi perhatian bagi seluruh peserta yang mendengarnya. Karena, setiap pengalaman adalah pelajaran yang berharga. Terdapat pelajaran dan hikmah yang bisa diambil di dalamnya. Refleksi atas pengalaman yang didapatkan oleh peserta yang tecermin dalam sikapnya adalah bagian dari upaya untuk mendorong peserta tersebut mencari dan melampaui pengalaman yang dia rasakan selama ini.

Waryono[91] menyebutnya sebagai bagian dari *passing over*, pengalaman keagamaan yang melintas batas, baik itu batas tradisi, keyakinan, maupun sikap keagamaan yang selama ini dipahami. Pada sisi ini, peserta diajak untuk memasuki pengalaman terdalam pemeluk agama lain, lalu kembali melihat pengalaman keagamaannya sendiri untuk direfleksikan secara nyata dalam kehidupan di masyarakat.

Dari pemaparan di atas, tentang model pendidikan lintas iman yang dikembangkan oleh Interfidei, dapat dipahami bahwa ada tiga aspek utama yang bisa dilihat lebih jauh. Aspek tersebut berhubungan langsung dengan aspek udar prasangka yang dipraktikkan pada awal pertemuan untuk mengudari atau menghilangkan seluruh prasangka negatif peserta didik terhadap agama lain. Aspek utama lainnya adalah pelaksanaan *live in*. Aspek ini membawa peserta didik untuk bisa merasakan dan menyaksikan secara langsung tradisi agama lain. Terakhir adalah aspek refleksi bersama, baik secara individu maupun kelompok. Refleksi ini membawa peserta didik untuk bisa secara sadar mengakui bahwa perbedaan itu adalah keniscayaan, dan perbedaan bisa menjadi medium bagi umat beragama untuk bisa bertemu

[90] Brice H. Balmer, *Meeting our Multifaith Neighbors* (Waterloo: Herald Press, 2006), h. 104.

[91] Wawancara dengan Waryono, Dosen UIN Yogyakarta, dan Fasiltator Program Sekolah Lintas Iman, tahun 2015.

dan berdialog bersama tanpa prasangka dan kecurigaan yang akan merugikan kehidupan umat beragama pada masa depan.

Kesimpulan

Penerapan konsep pluralisme agama di dalam materi pendidikan agama sangat diperlukan. Studi agama yang diajarkan di sekolah-sekolah menengah dan perguruan tinggi sudah seharusnya direvisi ulang. Peserta didik seharusnya bisa belajar agama, tidak hanya sebatas mengetahui agamanya saja, tetapi pengetahuan terhadap agama-agama lain sangat dibutuhkan saat ini. Pengetahuan dan pemahaman terhadap tradisi agama lain memungkinkan peserta didik untuk bisa menunda kecurigaan, atau bahkan menghilangkan sama sekali, hal-hal negatif yang selama ini dipahami oleh peserta didik terhadap agama lain. Konsep pluralisme agama seharusnya bisa dilihat secara objektif, bukan malah memandangnya sebagai bagian dari infiltrasi pemikiran Barat-Kristen untuk menghancurkan tradisi ajaran Islam.

Implikasi atau pengaruh dari pelaksanaan pendidikan lintas iman dapat dilihat dari apa yang telah dipraktikkan oleh Interfidei tersebut. Dari hasil analisis dalam tulisan ini ditemukan bahwa secara personal peserta didik yang terlibat aktif di dalam pelaksanaan pendidikan lintas iman ini merasa mengalami perubahan yang cukup signifikan. Pada aspek iman, mereka semakin yakin dengan agamanya sendiri, sembari tetap memberi ruang yang adil terhadap penilaian yang baik dan benar terhadap kebenaran ajaran keyakinan agama lain. Selanjutnya, pada sisi metodologis, pendidikan lintas agama mengembangkan metode inter-religius yang menyebabkan semua agama dan keyakinan bisa dengan objektif dikaji dan ditelaah secara kritis. Pada aspek ini, dogmatisme dan klaim kebenaran absolut agama tertentu dapat ditepis. Terakhir, pada aspek sosiologis, meskipun tidak berpengaruh secara masif yang dirasakan oleh umat beragama, tetapi paling tidak pelaksanaan pendidikan lintas iman ini bisa memberi efek

positif bagi perkembangan hubungan antaragama di Indonesia pada masa depan.

Daftar Pustaka:

A'la, Abd, *"Pendidikan Agama yang Mencerahkan"* http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:X_eIaJtK-yEJ:perpustakaan.bappenas.go.id/lontar/file%3Ffile%3Ddigital/blob/F11106/Pendidikan%2520Agama%2520yang%2520Mencerahkan.htm+&cd=22&hl=id&ct=clnk&gl=id.html. Diakses pada tanggal 18 Mei 2015.

Abdalla, Ulil Absar, "Pendidikan Agama, Pendidikan tentang Agama atau PendidikanMoral?" http://islamlib.com/gagasan/pluralisme/pendidikan-agama-pendidikan-tentang-agama-atau-pendidikan-moral. Diakses 12 April 2016.

Abu-Nimer, Mohammed, Amal L. Khoury, and Emily Welty, *Unity in Diversity:Interfaith Dialogue in the Middle East*. Washington: United States Institute of Peace Press, 2007.

Achmad, Nur, (ed.), *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*. Jakarta: PT. Gramedia, 2001.

Afriansyah, Anggi, http://kependudukan.lipi.go.id/en/berita/liputan-media/264-sekolah-sebagai-ruang-dialog, Diakses 5 Maret 2016.

al-Albani, Muhammad Nasiru al-Din, *Finatu al-Takfiri*. Riyadh: Darul Ibn Khuzaimah, 1418 H.

Ammerman, Nancy T., "Studying Everyday Religion: Challenges for the Future" in Everyday Religion: *Observing Modern Religious Live*. Oxford University Press, Inc 2007.

Arif, Muhammad, "Pendidikan Agama Islam yang Inklusif-Multikultural dalam Bingkai Keislaman dan Keindonesiaan" *Jurnal Al-Fikr*. Volume 15 Nomor 2 Tahun 2011.

Asroni, Ahmad, "Membendung Radikalisme, Merajut Kerukunan Umat Beragama: Sebuah Upaya Rekonstruktif terhadap Pengajaran Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum", *Penamas*, XXIV. (1). 2011.

Asy'ari, Musa, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*. Yogyakarta: Penerbit Lesfi, 2002.

Baidhawy, Zakiyuddin, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga, 2005.

Balmer, Brice H., *Meeting Our Multifaith Neighbors*. Waterloo: Herald Press, 2006.

Barnes, L. Philip, "Ninian Smart and the Phenomenological Approach to Religious Education", *Religion*. 30:4, 2011.

Bruinessen, Martin van, (ed.), *Contemporary Development in Indonesian Islam, Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.

Cobb Jr., J. B., *Transforming Christianity and the World, a Way Beyond Absolutism and Relativism*. Maryknoll, NY: Orbis Book, 1999).

Daya, Burhanuddin, *Agama Dialogis: Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan antaragama*. Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya, 2004.

Dhakidae, Danie, "Dian-Interfidei: Sebatang Lilin di Tengah Pergumulan antar Iman" dalam http://www.interfidei.or.id/newsletter-interfidei.html, diakses tanggal 21 Agustus 2015.

Dokumentasi Sekolah Lintas Iman Priode 3 "Kuliah Dialog dalam Aksi" dengan tema *Membangun Spiritualitas Hidup berbangsa,* (Februari–Mei 2012).

Dokumentasi Sekolah Lintas Iman Priode 3 "Kuliah Dialog dalam Aksi" dengan tema *Membangun Spritualitas Hidup berbangsa,* (Februari–Mei 2012).

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973). Bandingkan dengan P. Norris, dan R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. 2nd Ed. USA: Cambridge University Press. 2011.

Gross, Zehavit, *Promoting Interfaith Education Through ICT-A Case Study*. I nternational Handbooks of Religion and Education Volume 4, 2010.

http://blogcp.sttjakarta.ac.id/?listing=dian-dialog-antariman-interfidei, diakses tanggal 20 Agustus 2015.

https://ppim.uinjkt.ac.id/id/riset-ppim-78-guru-pai-setuju-penerapan-syariat-islam-di-indonesia. Diakses 09 September 2017.

https://ppim.uinjkt.ac.id/id/riset-ppim-78-guru-pai-setuju-penerapan-syariat-islam-di-indonesia. Diakses 09 September 2017.

Ilic, Julia Sheetz-Willard, Per Faaland, Rebecca Mays, dan Angela, "Interreligious Dialogue Reconsidered: Learning from and Responding to Critique and Change" *Journal of Ecumenical Studies,* 47:2. Spring 2012.

Liliweri, Alo, *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur.* Jogjakarta: LKiS, 2005.

Listia, Laode Arham, Lian Gogali, *Problematika Pendidikan Agama di Sekolah: Hasil Penelitian Tentang Pendidikan Agama di Kota Jogjakarta 2004-2006*. Yogyakarta: Interfidei, 2007.

Lupiyanto, Ribut, Rohingya, Kemanusian, dan Perdamaian" *Opini Media Indonesia*. No. 12430, Edisi Jumat, 22 Mei 2015.

Ma'arif, Syamsu, Islam dan Pendidikan Pluralisme (Menampilkan Wajah Islam Toleran Melalui Kurikulum PAI Berbasis Kemajemukan) Disampaikan dalam *Annual Conference* Kajian Islam (Lembang, Bandung, tanggal 26-30 November tahun 2006).

Ma'rifah, Indriyani, "Belajar Islam Inklusif dari Bangku Sekolah: Menilik Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di SMA Budi Mulia Dua Yogyakarta" dalam Suhad, dkk., *Mengelola Keragaman di Seolah: Gagasan dan Pengalaman Guru*. Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Progam Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2016.

Magnis-Suseno, Franz, "Religious Harmony in Religious Diversity: The Case in Indonesia," dalam Michael Pye (ed.), *Religious Harmony: Problems, Practice and Education.* Berlin: Walter de Gruyter Gmbh & Co, 2006.

Mas'oed et al. Mas'oed, Mohtar, Pangabean, S. Rizal and

Azca, Muhammad Najib, "Social resources for civility and participation: the case of Yogyakarta". In Robert W. Hefner (ed.), *The politics of multiculturalism: pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, (Hawai University Press, 2001.

Meye, Cassi, "Engaging Interfaith Studies Across the Curriculum: From Niche to Norm" *The Journal of Interreligious Studies.– Newton* 13. 2014.

Moedjono, Imam, "Peran Pendidikan Islam dalam Mewujudkan Kerukunan antar Umat Beragama", dalam *Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial*. Yogyakarta: Aditya Media, 1997.

Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam: Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan*. Bandung: Nuansa, 2003.

Muhibbin, "Pendidikan Agama dan Keagamaan menjadi Solusi Mengatasi Konflik" http://muhibbinnoor.walisongo.ac.id/?op=informasi&sub=2&mode=detail&id=821&page=1/html. Diakses pada tanggal 18 Mei 2015.

Munjid, Achmad, "Mengurai Tumpang-Tindih Pluralisme dan Relatifisme". Dalam *Prospek Pluralisme Agama di Indonesia*. Yogyakarta: DIAN/Interfidei, 2009.

_____, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/ CRCS, 2015.

Newsletter Interfidei, Nomor 1 (April Tahun 1998), 3.

_____, Nomor 2 (Agustus Tahun 1998), 8.

Nuryatno, Agus. "Kontribusi Pendidikan Agama dalam Memperkuat Masyarakat Pluralistik Demokratik (Perspektif Islam)" http://www.interfidei.or.id/index.php?page=article&id=2.html. Diakses Tanggal 18 Mei 2015 Pukul 22:25 Wib.

Park, Jae Bong, "Managing Socio-Economic Crisis in Indonesia" dalam Sub bab Forging Friendship: Interfaith Civic

Organisation in Yogyakarta, *Indonesia and the Malay World* Vol. 40, No. 116. March 2012.

PPIM UIN Jakarta, "*Executive Summary*; Diseminasi Paham Eksklusif dalam Pendidikan Islam". Jakarta, September 2016.

_____, "*Policy Brief:* Tanggung Jawab Negara terhadap Agama". Jakarta, September 2016.

Puett, Tiffany, "On Transforming our World: Critical Pedagogy for Interfaith Education", Cross Currents, Vol. 55, No. 2, *Cultivating Religion*: *The Politics, Art and Ethics of Theology* Summer 2005.

Robinson, Denise Cush dan Catherine, "Developments in Religious Studies: Towards a Dialogue with Religious Education" *British Journal of Religious Education* Volume 36, Issue 1. 2014.

Salamah, Husniyatus, "Pendidikan Multikultural: Upaya Membangun Keberagaman Inklusif Di Sekolah" http://fitk.uinsby.ac.id/news/sertifikasi/30-karya-tulis/83-pendidikan-multikultural-upaya-membangun-keberagaman-inklusif-di-sekolah.html. Diakses Tanggal 22 Mei 2015.

Salim, Hairus HS,"Pendidikan Agama-Agama dan Etika di Perguruan Tinggi" dalam Nina Mariana Noor (edt.), *Manual Etika Lintas Agama untuk Indonesia*. Geneva: Globethics.net, 2015.

Smart, Ninia, *Secular Education and the Logic of Religion*. London: Faber and Faber, 1968.

Sumartana, Th., "Sejarah singkat, Visi dan Misi Institut Dian/Interfidei" dalam *Newsletter Interfidei*. Edisi Khusus 10 Tahun Institut Dian/Interfidei. April 2001.

Suryaningsi, Arifa, "Pemanfaatan Multimedia dalam Pengajaran Toleransi Beragama di SMA 2 Sewon" dalam Suhadi, dkk., *Mengelola Keragaman di Sekolah: Gagasan dan Pengalaman Guru*. Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Progam Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2016.

Swidler, Leonard "The Age of Global Dialogue" *Marburg*

Journal of Religion: Volume 1, No. 2. July 1996.

Swidler, Leonard, *After the Absolute: the Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis: Fortress Press, 1990

The Jakarta Post. “RI Sees Myanmar’s will to Care for Rohingya People” *The Jakarta Post* Vol. 33 No. 025, Friday May 22. 2015.

The Wahid Institute, *Utang Warisan Tak Kunjung Terlunasi* dalam “Laporan Kemerdekaan Beragama/Berkeyakinan (KBB) di Indonesia Tahun 2015”. Jakarta: The Wahid Institute & Canada, 2015.

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, Jakarta: 2003.

Website Interfidei Yogyakarta http://www.interfidei.or.id/home-interfidei.html.diakses tanggal 20 Agustus 2015.

Wijaya, Amrina R. http://magdalene.co/news-754-how-indonesian-school-system-segregates-believers.html, Diakses 11 April 2016.

Wildan, Muhammad, “Interfidei dan Pluralisme Agama di Indonesia” dalam *Thaqafiyyat: Jurnal Ilmu Budaya* Volume 11, No. 2. Juli-Desember 2010.

Wolhuter, A Abdool, Potgieter, F, Walt, J L van der, C. *Inter-Religious Dialogue in Schools: A Pedagogical and Civic Unavoidability*. Faculty of Education Sciences North-West University, Potchefstroom Campus, 2007.

Woodhouse, Hugh Miall, Oliver Rombos, dan Tom Tom, *Contemporary Conflict Resolution*. USA: Polity Press, 1999

Wawancara

Wawancara dengan Elga Sarapung, Direktur Interfidei. Tanggal 3 Juli 2015.

Wawancara dengan Bayu (Perwakilan agama Hindu), Peserta Sekolah Lintas Iman, 2015.

Wawancara dengan Deni (Perwakilan dari agama Budhha), tanggal 30 Juni 2015.

Wawancara dengan Romo Prasetya, Dosen Teologi Universitas Sanata Darma dan Fasiltator Program Sekolah Lintas Iman, tahun 2015.

Wawancara dengan Romo Prasetya, Dosen Teologi Universitas Sanata Darma dan Fasilitator Program Sekolah Lintas Iman, tahun 2015

Wawancara dengan Wahyu, Mahasiswa Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, tanggal 1 Juli 2015.

Wawancara dengan Waryono, Dosen UIN Yogyakarta, dan Fasilitator Program Sekolah Lintas Iman, tahun 2015.

Wawancara dengan Wiwin Sugandi, Staf Interfidei di Yogyakarta tahun 2015.

IDEOLOGI ISLAM TRADISIONAL DI BALIK PENGAJARAN KITAB KUNING DI PESANTREN SALAF

— Iksan Kamil Sahri —

Introduction[1]

Iksan Kamil Sahri's research offers a valuable intellectual contribution to the continuing study of pesantren in Java. His research focuses on three traditionalist (*salaf*) pesantren: Pesantren Langitan, founded in 1865 and one of the most influential pesantren in Java, Pesantren Bata-Bata, the largest *salaf* pesantren in Madura located in Pamekasan, and Kedinding Lor, another large pesantren on the outskirts of Surabaya and a centre for Tarekat Qadiriyah Naqshabanyiah.

In this paper, he outlines and discusses aspects of this research providing an indispensable context for understanding the common features of these traditionalist pesantren as well as notable aspects of each of these distinctive religious institutions.

Critical to Iksan Sahri's research is an understanding of the category *salaf* or *salafiyah* in the context of contemporary pesantren development. *Salaf* pesantren are currently defined by their insistence on preserving the use of traditional texts in Arabic script – the so-called *kitab kuning* – that concentrate directly on the foundational teachings of *Alus Sunnah Wal Jamaah*. This means a focus on the teaching of Islamic jurisprudence according one of the four schools of law

[1] Pengantar Oleh Emeritus Professor James J. Fox.

(madzab)—in particular the Shafie madzab—the teaching of philosophy according to al-Ash'ari and al-Maturidi, and the teaching of Sufi mysticism (*tasawuf*) according to al-Junadi al-Baghdadi. This focus is a scholarly tradition, long established on Java, whose continuation remains at the heart of an Islamic learning process in most pesantren. In present-day Java and Madura, *salaf* pesantren are those pesantren that have made the least concessions to state intervention in their curriculum.

After considering ten different *salaf* pesantren, Iksan Sahri selected the three pesantren whose history and present situation he analyses in detail. Langitan, Bata-Bata and Kedinding Lor are each distinctive in their ways but remarkable as a research focus in the way that they continue to attract students, continue to preserve their core curricula and, despite changes to pesantren elsewhere, continue to flourish despite government efforts to intervene in their development. These negotiations with the state reveal as much about these pesantren as they do about the modernizing commitment of the Indonesian government.

In this paper, Iksan Sahri provides only a brief account of each of the three pesantren that he has studied, but in his thesis, he goes into much greater detail in how each pesantren has developed and has managed generational succession. Well-ordered succession by descent and marriage is essential to the continuity of a pesantren and its distinctive scholarly tradition. In terms of the study of Islam in Indonesia, one of the most important contributions in Iksan Sahri's research is his documentation of the specific traditional texts used in these *salaf* pesantren. The list of these texts provides a documentary record that situates Javanese and Madurese Islam within the context of a global Islam.

Iksan Sahri's research follows in an intellectual tradition begun at the Australian National University by Zamakshysari Dofier in his thesis, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*, submitted in 1980. Iksan Sahri acknowledges

and draws upon in his own research.

Iksan Sahri's research is also part of a now established tradition of pesantren studies by PIES students who have studied at the ANU over the past years. This group of research students comprises the following former PIES participants:

1) Anis Humaidi: *Transformasi Sistem Pendidikan Pesantren: Studi Kasus Unit Pondok Pesantren Salafy Terpadu Ar-Risalah di Lingkungan Pondok Pesantren Induk Lirboyo Kediri Jawa Timur*.
2) Dwi Setianingsih: *Continuity and Creative Change: Pesantren Darul Ulum Jombang di Era Globalisiasi*.
3) Muhammad Muntahibun Nafis: *Pesantren dan Pluralisme*: *Pendidikan Pluralisme ala PP. Ngalah Pasuruan Jawa Timur.*

Together with Iksan Sahri's study, these studies on Pesantren Lirboyo in Kediri, Pesantren Darul Ulum in Jombang and Pesantren Ngalah in Pasuruan have added considerably to an understanding of the development and diversity of pesantren in East Java.

Pendahuluan

Indonesia mempunyai masalah dengan sistem pendidikan sejak awal kemerdekaannya pada tahun 1945 tatkala mereka memutuskan untuk mengadopsi sistem pendidikan kolonial dalam sistem pendidikan nasional mereka.[2] Satu isu besar dalam perkara tersebut adalah perdebatan pada apa yang akan dicapai dalam sistem pendidikan Indonesia. Pemerintah Indonesia beranggapan bahwa pendidikan hendaklah menyiapkan manusia Indonesia yang siap memasuki dunia kerja dan tujuan sekuler lainnya. Pada saat bersamaan, lembaga pendidikan Islam tradisional (pesantren) berargumen bahwa tujuan pendidikan adalah untuk beribadah kepada Tuhan dan mencetak ahli agama Islam. Pada awal kemerdekaan, pemerintah tidak mengintervensi hal ini dan keduanya berjalan di jalurnya masing-masing. Indonesia dengan tujuan modernnya dan pesantren dengan tujuan tradisionalnya. Hal ini seperti yang dikemukakan oleh Madjid dan Dhofier bahwa asal kata pesantren itu adalah dari kata *shastri* yang berarti orang yang belajar kitab suci, dan tujuan mereka adalah mencetak manusia yang ahli dalam ilmu agama Islam.[3]

Namun, hal ini mulai terancam saat Orde Baru (Orba) mencoba untuk mengooptasi lembaga pendidikan Islam dengan berbagai kebijakan yang dikeluarkan oleh negara untuk memperbarui aturan pendidikan di Indonesia melalui Surat Keputusan Bersama 3 Menteri tahun 1975, Undang-Undang No. 2 tahun 1989 tentang sistem pendidikan nasional, dan Undang-Undang No. 20 tahun 2003 juga tentang sistem pendidikan nasional, dan berbagai aturan terkait lainnya.

---

[2] Adaptasi terhadap sistem kolonial ini tidak hanya terjadi di Indonesia tetapi juga terjadi di negara post-kolonial lainnya di dunia. Lih. Iik Aziz Talbani, "Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic Education" *Comparative Education Review,* Vol. 40, No. 1, Special Issue on Religion (Feb., 1996), pp. 73-74; Arifin Mansurnoor, "Islam in Brunai Darussalam: Negotiating Islamic Revivalism and Religious Radicalism" *Journal Islamic Studies*, No.1 (Spring 2008), pp. 72-74.

[3] Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 19-20; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 18.

Sebelum Orba berkuasa, pesantren sebagai sebuah institusi pendidikan tidaklah masuk dalam sistem pendidikan nasional di Indonesia seperti halnya di Malaysia dan Thailand. Namun, hal ini berubah saat Soeharto menjadi Presiden Republik Indonesia. Orba (demikian Soeharto menyebut rezimnya) menjadikan ideologi pembangunan (*developmentalism*) sebagai ideologi negara. Untuk memperkuat pengaruh dan kekuasaan serta menciptakan lebih banyak industrialisasi, Soeharto menghendaki stabilitas keamanan nasional, menyederhanakan partai politik, dan mencoba merestrukturisasi pendidikan. Dalam konteks pendidikan, dia mencoba melakukan intervensi terhadap semua jenis lembaga pendidikan di Indonesia dengan menyatukannya dalam satu komando Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Soeharto berargumen bahwa pendidikan haruslah mendukung tujuan nasional. Pada tahun 1972, Soeharto mencoba melakukan restrukturisasi sistem pendidikan. Namun, karena banyaknya resistensi dari kalangan pesantren (lembaga pendidikan Islam asli Indonesia), maka pemerintah mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) 3 Menteri tahun 1975 yang diberlakukan kepada semua sekolah Islam (madrasah). Banyak para tokoh Islam menyebut hal itu sebagai *win-win solution* untuk kalangan pendidikan Islam. Tetapi, problem berlanjut karena dalam keputusan tersebut terdapat pasal yang menyatakan bahwa lembaga pendidikan Islam haruslah memuat sekurang-kurangnya 70% mata pelajaran umum dan hanya diperbolehkan mengajarkan 30% mata pelajaran agama Islam. Banyak kalangan pesantren yang menoleransi hal tersebut dengan meregistrasi lembaga pendidikan yang ada di bawah mereka sebagai lembaga pendidikan yang diakui oleh pemerintah Indonesia. Bagaimanapun, banyak di antara mereka yang tidak mengikuti ketentuan kurikulum tersebut dalam lembaga-lembaga pendidikan yang mereka kelola. Pada kenyataannya, rumpun mata pelajaran agama Islam tetaplah mendominasi kurikulum dalam banyak lembaga pendidikan Islam.

Dua puluh tahun kemudian, pada tahun 1989, pemerintah Orba membuat Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (UU Sisdiknas) yang baru dan peraturan pemerintah dalam tahun-tahun berikutnya untuk mengatur pelaksanaannya. Satu dari isu besar tentang regulasi tersebut adalah tanggung jawab yang sama yang diberlakukan bagi sekolah Islam sebagaimana yang diberlakukan kepada sekolah umum dalam hal tanggung jawab kurikulum. Dengan kata lain, berdasarkan undang-undang dimaksud, lembaga pendidikan Islam sudah tidak lagi sebagai lembaga pendidikan yang melatih para siswa untuk menjadi ahli agama. Melihat hal ini, banyak pesantren yang melakukan perlawanan baik secara terbuka maupun secara sembunyi-sembunyi. Bagi pesantren yang telanjur meregisterkan lembaga pendidikannya berdasar SKB 3 Menteri tahun 1975, banyak dari mereka melawannya secara sembunyi-sembunyi. Sementara mereka yang sejak awal menolak meregisterkan lembaga pendidikannya berdasarkan SKB 3 Menteri tahun 1975 akan cenderung menolak aturan dalam Undang-Undang Sisdiknas tahun 1989 dan aturan turunannya.

Setelah kejatuhan Soeharto pada tahun 1998, era post-Soeharto atau yang dikenal sebagai Era Reformasi, negara mencoba untuk lebih akomodatif terhadap lembaga pendidikan Islam tradisional dan mencoba mengambil pendekatan berbeda. Dalam era Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur), pemerintah memberikan pengakuan terhadap lembaga-lembaga pendidikan Islam yang selama ini menolak regulasi dengan mengakui mereka dengan status muadalah melalui keputusan Kementerian Agama dan Kementerian Pendidikan. Bagaimanapun, hal itu tidak berarti bahwa perlakuan pemerintah terhadap lembaga pendidikan Islam sama sebagaimana perlakuan mereka terhadap lembaga pendidikan umum. Tahun 2003, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) membuat revisi atas undang-undang pendidikan sebelumnya dengan undang-undang pendidikan yang baru, yaitu Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional tahun 2003. Tidak ada perubahan besar dalam hal pendidikan agama di sana. Lalu, bagaimana orang-orang pesantren melihat

hal ini dan merespons agenda pembaruan pendidikan yang didengungkan?

Artikel ini ditulis untuk melihat bagaimana pihak pesantren tradisional merespons agenda pembaruan pendidikan di Indonesia pada masa setelah Soeharto. Bagaimana komunitas pesantren dapat tetap bisa mempertahankan pengajaran kitab kuning dalam konteks Indonesia kontemporer tatkala kurikulum dan bahan ajar telah berubah? Atas hal ini, saya berargumen bahwa pesantren tradisional merespons dengan tujuan mempertahankan ideologi Islam tradisional mereka sebagaimana yang akan saya jelaskan dalam artikel ini. Tetapi, perlu dicatat, walau mereka memiliki respons yang sama terkait hal tersebut, mereka memiliki respons yang berbeda terhadap intervensi negara. Segmentasi santri adalah faktor kunci untuk memahami hal tersebut. Semakin luas segmentasi santrinya maka pesantren bersangkutan akan semakin intensif dalam menjalin hubungan dengan pemerintah.

Islam Tradisional, Pesantren, dan Negara

Muslim Indonesia secara umum dibagi dalam dua kategori; modernis dan tradisionalis.[4] Atau, sebagaimana diungkapkan oleh studi lain menyatakan bahwa mereka terbagi ke dalam reformis dan klasikalis.[5] Modernis merujuk pada komunitas muslim yang memprovokasi dan berkampanye tentang ide purifikasi Islam baik dalam konteks pembelajaran maupun praktik agama yang didasarkan langsung kepada al-Quran dan hadis. Sementara para tradisionalis merujuk kepada mereka yang mempertahankan pengajaran satu dari empat mazhab fiqh, menerima praktik tasawuf dalam Islam, dan beradaptasi dengan adat atau tradisi.[6] Buku-buku otoritatif

---

[4] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library" *Bijragen tot de Taal-, Land-en Volkenkeunde*, deel 146, 2/3de Afl. (1990), h. 227.

[5] M Falikul Isbah, "Religiously Committed and Prosperously Developed: the Survival of P*pesantren* Salaf in Modern Indonesian Islamic Education" *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, no. 1 (2012), h. 84.

[6] Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Pilgrave Macmillan, 2005), h. 14-15; Angel Abasa, "Islamic Education in

yang mengajarkan itu semua di pesantren disebut sebagai kitab kuning yang menunjukkan bahwa buku tersebut dicetak di atas kertas kuning.

Dalam konteks sejarah, pesantren sebelum kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 menjaga jarak dari negara dengan menempatkan lembaga mereka di daerah perdesaan.[7] Hal ini berlanjut setelah era kemerdekaan Indonesia. Tatkala Indonesia mengadopsi sistem pendidikan Hindia Belanda sebagai sistem pendidikan nasional mereka, pesantren masih tampak menjaga jarak dari negara. Mereka mempunyai otonomi sendiri, dan negara pada awal kemerdekaan enggan untuk melakukan intervensi terhadap pesantren. Walaupun begitu, sejarah mencatat bagaimana kaum santri memainkan peran penting dalam politik Orde Lama (Orla) atau era Sukarno. Kebanyakan dari mereka masuk dalam Partai Masyumi, Partai Sarekat Islam, dan Partai Nahdlatul Ulama. Perdebatan yang terjadi pada masa Orla tentang pendidikan agama bukanlah tentang pesantren, melainkan tentang perlu tidaknya pelajaran agama dipelajari di sekolah umum.

Tatkala Orba dimulai pada tahun 1966 dengan dilantiknya Soeharto sebagai Presiden Indonesia, rezim tersebut mencoba melakukan intervensi terhadap sekolah Islam dengan cara memodernisasi institusi mereka melalui beberapa kebijakan. Salah satu yang selalu menarik perhatian adalah masalah kurikulum di lembaga pendidikan Islam. Melalui kebijakan tiga menteri pada 1975, pemerintah memaksa semua lembaga pendidikan Islam untuk memasukkan mata pelajaran umum lebih luas dari sebelumnya. Berfokus pada isu tersebut, Zuhdi berargumen bahwa lembaga pendidikan Islam memiliki tiga respons; mengakomodasi regulasi, sekolah independen atau tidak mengikuti peraturan yang ada, dan mencampurkan kurikulum pemerintah dan kurikulum agama.[8] Empat belas

Southeast Asia", *Current Trend in Islamic Ideology,* 2005 September 12th, h. 97.

7 Mun'im Sirri, "The Public Expression of Traditional Islam: the *Pesantren* and Civil Society in Post-Soeharto Indonesia" *The Muslim World*; Jan. 2010; h. 60-74.

8 Muhammad Zuhdi, "Modernization of Indonesian Islamic Schools' Curricula, 1945-2003" International Journal of Inclusive Education Vol. 10 No.-4-5, July-September 2006, h.

tahun kemudian, sebagaimana disinggung di atas, pemerintah memperkenalkan sistem pendidikan nasional yang baru melalui UU Sisdiknas tahun 1989 dengan ciri utama yang menyatakan bahwa lembaga pendidikan Islam memiliki tanggung jawab yang sama dengan lembaga pendidikan umum. Atas situasi ini, Barton dan Fealy melihat sebuah strategi yang diadopsi oleh kalangan Islam tradisional dalam merespons tekanan rezim otoritarian Orba melalui pengenalan penguatan *civil society* dan melalui jalan oposisi terhadap pemerintah.[9] Merujuk pada Hefner, sampai kejatuhan Soeharto, tatkala kalangan Islam modernis memilih untuk maju bersama pemerintah, kelompok Islam tradisionalis dengan dipimpin Gus Dur menempatkan diri mereka berjarak dari rezim yang dianggap otoriter.[10]

Pesantren sendiri, mengacu pada data yang dikemukakan oleh Ronald A.L. Hashim dan Langgulung, hampir 20-25% usia sekolah dasar dan sekolah menengah di Indonesia menempuh pendidikannya di pesantren.[11] Dengan jumlah terbanyak berada di Pulau Jawa dengan total jumlah pesantren di Indonesia mencapai 27.230 pesantren. Kategori terbesar berdasarkan kategori yang dipakai oleh Kementerian Agama, pesantren Salaf (14.459), pesantren Khalaf (7.727), dan pesantren kombinasi mencapai (5.044).[12] Tren ini naik signifikan dalam dekade terakhir.

Tentang kategori pesantren ini, kita bisa melihat dalam penelitian Zamakhsyari Dhofier yang membagi tipologi pesantren dalam dua kategori, Salafi (-yah) atau Salaf dan Khalafi (-yah) atau Khalaf. Adapun yang dimaksud Dhofier dengan pesantren Salaf adalah pesantren yang madrasahnya

423-424.

9 Greg Barton and Greg Fealy, *Nadlatul Ulama, Traditional Islam, and Modernity in Indonesia* (Victoria: Monash University, 1996).

10 Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

11 Chen Noraini Hashim and Hasan Langgulung, "Islamic Religious Curriculum in Muslim Countries: The Experiences of Indonesia and Malaysia" Bulletin of Education and Research, June 2008, Vo. 30 no. 1, p.6

12 Tim Analisis Statistik Pendidikan Islam, *Analisa dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah, dan Taman Pendidikan Qur'an tahun pelajaran 2011-2012* (Jakarta: Islamic Directory of Ministry of Religious Affairs), h. 70.

secara total mengajarkan kitab kuning tanpa mengenalkan mata pelajaran umum. Sedang yang dimaksud pesantren Khalaf adalah pesantren yang mengajarkan mata pelajaran umum atau bahkan mempunyai sekolah umum.[13] Dhofier pada masa penelitiannya tersebut menyamakan pesantren Tebuireng dan pesantren Salaf lain yang mengenalkan pelajaran umum kepada para santrinya dengan pesantren Gontor yang secara jelas-jelas mengambil jalan berbeda dengan pesantren-pesantren tersebut. Pesantren Gontor, misalnya, dengan jelas tidak menitikberatkan pada kitab kuning, dan menurut penelitian Dhofier pada 1977 tidak memasukkan kitab kuning sama sekali dalam sistem pendidikan mereka.

Merujuk pada kategorisasi Dhofier, Departemen Agama (Depag)—kini Kementerian Agama (Kemenag)—kemudian memodifikasi kajian tipologis atau ketegorisasi di atas menjadi tiga jenis pesantren; pesantren Salaf, pesantren Khalaf, dan pesantren konvergensi. Pengertian pesantren Salaf masih persis sama dengan definisi Dhofier, tetapi definisi yang berbeda diberikan untuk pesantren Salaf dan konvergensi (kombinasi). Pesantren Khalaf langsung diartikan sebagai pesantren modern seperti Gontor. Sedangkan pesantren konvergensi adalah pesantren yang memadukan sistem Salaf dan Khalaf.[14]

Senada dengan Dhofier, Ghazali juga menyatakan bahwa pesantren Salaf adalah pesantren yang tetap mengajarkan dan mempertahankan pelajarannya dengan kitab-kitab klasik dan tanpa diberikan pengetahuan umum. Model pengajarannya pun lazim diterapkan dalam pesantren Salaf, yaitu dengan metode *sorogan* dan *wetonan*.[15] Latief menambahkan bahwa pesantren Salaf adalah pesantren yang menyelenggarakan pembelajaran dengan pendekatan tradisional, sebagaimana

---

[13] Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: The Role of The Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java* (Arizona: Arizona State University, 1999), h. 22.

[14] Direktorat Pendidikan Islam, "Analisis dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah (Madin), Taman Pendidikan Qur'an(TPQ) Tahun Pelajaran 2011-2012" *Laporan Pekapontren 2011-2012*, 70 http://pendis.kemenag.go.id/file/dokumen/pontrenanalisis.pdf

[15] Bahri Ghazali, *Pesantren Berwawasan lingkungan* (Jakarta: CV. Prasasti, 2001), h. 14.

yang berlangsung sejak awal pertumbuhannya.[16] Lebih spesifik lagi, Subhan menyatakan bahwa pesantren tradisional (Salaf/ Salafiyah) adalah pesantren yang tidak menyelenggarakan pendidikan formal.[17] Sedangkan Ali Maksum sebagaimana juga diamini oleh Abdul Ghoni menyatakan bahwa karakter pesantren Salaf adalah pesantren yang tetap menjaga sistem pendidikan tradisionalnya, dan menjadikan masjid sebagi pusat kegiatan pembelajaran. Buku yang digunakan di pesantren tradisional (Salaf) adalah kitab kuning yang namanya diambil dari warna kertas yang dipakai.[18]

Tentu kritik atas kategorisasi atau tipologisasi Dhofier dan para ahli di atas terjadi karena dianggap tidak menggambarkan keadaan sebenarnya untuk kondisi pesantren saat tulisan ini dibuat. Pesantren-pesantren Salaf saat ini tak bisa lagi dibatasi dengan hanya karena ia tidak memasukkan pelajaran umum di lembaga pendidikannya. Begitupun pesantren modern tak lagi disebut pesantren modern hanya karena ia tidak mengajarkan kitab kuning, karena kenyataannya mereka juga mengajarkan kitab kuning. Yang membuat mereka berbeda adalah penekanan mereka pada kitab kuning. Pada pesantren Salafiyah, mereka memiliki penekanan yang tinggi pada kitab kuning. Sedangkan pada pesantren modern atau Khalaf, mereka tidak melakukan penekanan pengajaran kepada kitab kuning, walaupun mereka mengajarkannya. Titik fokus pesantren modern adalah pada penguasaan bahasa Arab dan bahasa Inggris yang diajarkan dan dipraktikkan sehari-hari.

Pesantren Salaf dikenal pula sebagai pesantren tradisional. Berbeda dengan Salaf atau Salafiyah, yang saya gunakan dalam penelitian ini berkonotasi pada pesantren tradisional yang mengakomodasi perkembangan peradaban Islam yang panjang

---

[16] Abdul Madjid Latief, *Manajemen Pendidikan Islam: Konsep, Aplikasi, Standar, dan Penelitian* (Jakarta: Haja Mandiri, 2015), h. 54.

[17] Arif Subhan, "Lembaga Pendidikan Islam Abad ke-20: Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas" *disertasi* Sekolah Pasca Sarjana UIN Jakarta, 2007, h. 6.

[18] Abdul Ghoni, "Fikih Toleransi di Pesantren dalam Perspektif sosiologi Hukum" *Disertasi* Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016, 20; Ali Maksum, *Model Pendidikan Toleransi di Pesantren Modern dan Salaf* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013), h. 3.

membentang. Adapun gerakan Salafi menghendaki agar umat Islam menjalankan praktik keagamaan ber-*manhaj* Salafi. Gerakan ini merujuk pada karya tokoh Islam Ibnu Taymiyah dan Muhammad bin Abdul Wahhab, yaitu kitab *al-'Aqidah al-Wasithiyah*, *Kitab at-Tauhid*, dan *al-Ushul ats-Tsalatsah*. Kemudian, pada era kontemporer tokoh yang menjadi rujukan adalah Abdul Aziz bin Baz (dikenal dengan Bin Baz) dan Muhammad Nashiruddin al-Albani.[19]

Fokus pada respons pesantren terhadap agenda pembaruan kurikulum di Indonesia, Lukens-Bull menyatakan bahwa pesantren merespons agenda pembaruan tersebut dengan memasukkan kurikulum umum.[20] Dia juga menyatakan bahwa pesantren Salaf tetap *concern* pada pengajaran kitab kuning di institusi mereka. Dalam aspek yang lain, Isbah melihat bagaimana pesantren Salaf dapat bertahan hingga saat ini karena ia dapat mengembangkan sistem ekonomi mandirinya.[21] Tetapi, ada satu hal yang belum dibahas oleh para peneliti pesantren sebelumnya, yakni pada bagaimana cara pesantren Salaf yang mencoba tetap mempertahankan kitab kuning tersebut dalam merespons intervensi negara. Dalam artikel ini, saya fokus pada kenapa pesantren Salaf tetap berupaya mempertahankan kitab kuning padahal banyak pilihan lain? Bagaimana pesantren Salaf mendesain kurikulumnya, dan bagaimana mereka merespons intervensi negara?

Tiga Pesantren Salaf Besar: Sebuah Studi Kasus

Mengacu pada Dhofier yang mengklasifikasikan pesantren dari jumlah santri, ia membagi pesantren menjadi dua; pesantren besar dan pesantren kecil.[22] Biasanya, pesantren

[19] Irham, "Pesantren Manhaj Salafi: Pendidikan Islam Model Baru di Indonesia" *Jurnal Studi Islam Ulul Albab* Vol. 17, No. 1, Januari-Juni 2016, h. 5.

[20] Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Palgrave Macmilan, 2005), h. 65-67.

[21] M Falikul Isbah, "Religiously committed and prosperously developed: the survival of pesantren salaf in modern Indonesia Islamic education" *Review of Indonesian and Malasyian Affairs*, Vol. 46, no. 1(2012), h. 85-86.

[22] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kiai*, h. 45.

besar memiliki pengarus signifikan terhadap pesantren lain di sekitarnya. Dipengaruhi oleh Dhofier, saya mengambil studi kasus dalam artikel ini pada tiga pesantren besar yang ada di Jawa Timur yang memiliki sistem berjenjang (madrasah) di dalamnya.

Sebelum memilih tiga pesantren Salaf, saya melakukan penelitian pendahuluan terhadap 10 pesantren Salaf di tanah Jawa dan Madura. Dari sana, saya memilih tiga pesantren dengan alasan-alasan berikut; mereka memiliki santri lebih dari 2000 orang, mereka mengidentifikasikan dirinya sebagai pesantren Salaf, mereka mempunyai sistem madrasi (kelas berjenjang)[23] dan mereka tetap mempertahankan kitab kuning dalam kurikulum formalnya, dan masing-masing mewakili tiga struktur geografis, urban, sub-urban, dan rural. Dan, salah satu hal terpenting lain, saya dapat memiliki akses terhadapnya. Dari semua alasan ini, saya memilih pesantren Bata-Bata di Pamekasan, pesantren Langitan di Tuban, dan pesantren Kedinding Lor di Surabaya.

Pesantren Bata-Bata di Pamekasan adalah pesantren Salaf terbesar di pulau Madura dengan jumlah santri lebih dari delapan ribu santri dan menjadi terbesar kedua setelah Sidogiri di Jawa Timur. Pesantren ini didirikan oleh Kiai Abdul Majid bin Abdul Hamid[24] pada tahun 1943. Pesantren ini terletak di Desa Panaan Laok, ke arah selatan dari kota Kabupaten Pamekasan. Pesantren ini berdiri di lahan seluas 6.5 hektare, dikelilingi oleh sungai yang mengalir dari pesantren pendahulunya, pesantren Banyuanyar. Kiai Abdul Madjid dulunya adalah pengasuh pesantren Banyuanyar

---

[23] Sebelum ada sistem kelas berjenjang, tinggi rendahnya keilmuan seorang santri dan lulus tidaknya ia bukan ditentukan oleh lama dan kelas berapanya dia, tetapi yang paling ditekankan adalah penguasaannya terhadap kitab-kitab klasik. Penguasaan itu dimulai dari membaca kitab dengan benar sesuai dengan kaidah bahasa Arab, menerjemahkannya dalam bahasa setempat, dan puncaknya adalah mampu menguraikannya (men-*syarah*). Haidar Putra Daulay, *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), h. 5.

[24] Nama beserta gelarnya adalah Raden Kiai Haji Abdul Madjid atau yang biasa disingkat dengan sebutan RKH. Abdul Madjid bin RKH. Abdul Hamid. Gelar ini kemudian dipakai oleh anak cucu Kiai Abdul Madjid.

sebelum menjadi pengasuh Bata-Bata. Sedangkan pesantren Banyuanyar sendiri diberikan hak kepengasuhannya kepada putra tertuanya, Abdul Hamid Baqir, dan adiknya, Baidhowi. Kiai Madjid wafat pada tahun 1957 dan dikuburkan di pesantren depan cungkup (*congkop*) yang saat itu ada di sebelah barat pesantren.[25]

Sepeninggal Kiai Madjid, kekosongan kepengasuhan terjadi di pesantren Bata-Bata, karena saat itu sang putra, Abdul Qadir, masih menimba ilmu di Mekkah dan sang menantu, Kiai Ahmad Mahfudz, sudah mengasuh pesantren di Banyuwangi. Sedangkan putra tertuanya, Abdul Hamid Baqir, saat itu telah menjadi pengasuh Banyuanyar. Hal ini menyebabkan dewan keluarga meminta Kiai Baqir untuk juga ikut mengasuh pesantren Bata-Bata sampai datangnya Kiai Abdul Qadir dari Mekkah. Dua tahun sepeninggal Kiai Madjid, 1959, Kiai Abdul Qadir kembali dari Mekkah dan langsung ditahbiskan sebagai pengasuh pesantren Bata-Bata. Abdul Qadir dikenal sebagai penyuka ilmu. Sebutan ini mungkin sekali karena hobi Abdul Qadir yang suka membaca sedari muda. Saat ia pulang dari Mekkah, benda-benda terbanyak yang ia bawa adalah kitab-kitab yang ia dapatkan dari sana. Sayang, kepemimpinan Abdul Qadir tidak berlangsung lama. Kiai muda yang belum menikah ini harus mengembuskan napas terakhir pada bulan Agustus pada tahun yang sama. Dewan keluarga sekali lagi berembuk bagaimana cara untuk meneruskan tongkat estafet pesantren Bata-Bata. Dewan keluarga akhirnya bersepakat untuk memanggil menantu Kiai Abdul Madjid, yaitu Kiai Ahmad Mahfudz. Kiai Ahmad Mahfudz adalah suami dari Nyai Tuhfah, dan saat permintaan kembali ke Pamekasan untuk mengasuh pesantren Bata-Bata, ia sudah mendirikan pesantren di Alasbuluh, Banyuwangi. Ia bersedia untuk kembali pulang dan mengasuh pesantren Bata-Bata.

Dari pernikahannya dengan Nyai Tuhfah, Kiai Mahfudz

[25] Sekarang sudah ada di tengah pesantren karena perkembangan yang masif.

memiliki empat anak; Abdul Hamid, Abdul Mun'im Bayan, Abdul Qadir, dan Ruqayyah. Setelah mengasuh pesantren Bata-Bata selama 26 tahun, Kiai Mahfudz meninggal pada tahun 1986 dan dimakamkan di kompleks cungkup pesantren Bata-Bata. Sepeninggal Kiai Mahfudz, Kiai Abdul Hamid diangkat menjadi pengasuh pesantren Bata-Bata sampai tulisan ini dibuat.

Pesantren kedua adalah pesantren Langitan di Widang, Tuban. Pesantren ini didirikan oleh Kiai Muhammad Nur pada tahun 1852. Pesantren Langitan menjadi pesantren yang sangat berpengaruh di tanah Jawa dan Indonesia. Banyak tokoh Islam dalam sejarah Indonesia tercatat pernah nyantri di sana. Misalnya, Kiai Muhammad Kholil Bangkalan (w.1923), Kiai Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang (w. 1947), Kiai Masbukhin Faqih Suci Gresik (71 tahun), Kiai Muhammad Ihya' Ulumuddin, Batu Malang (66 tahun), dan banyak yang lainnya. Perihal kata "langitan" sendiri disebutkan bahwa nama itu berasal dari bahasa Jawa *plangitan*, dari dua kata *plang* (papan nama) dan *wetan* (timur). Konon, terdapat dua buah *plang* di daerah Widang Tuban; *plang wetan* dan *plang kulon*. Tempat dahulu kala Mbah Nur (panggilan Kiai Muhammad Nur) mendirikan pondok pesantren adalah di dekat *plang wetan* tersebut. Kata *plang wetan* digunakan untuk menyebut keberadaan dan posisi pesantren Langitan. Lama-kelamaan, kata *plang wetan* berubah menjadi *plang etan*, lalu berubah menjadi *plangitan*, dan akhirnya berubah menjadi Langitan.[26]

Jika dihitung sejak berdirinya surau Langitan pada tahun 1852 hingga tahun wafatnya Kiai Nur pada tahun 1870, ia telah mengasuh pesantren Langitan selama 18 tahun dan menjadi peletak penting dalam keberadaan Langitan. Sang putra kedua dari sembilan putra-putri Kiai Nur, yaitu Kiai Ahmad Soleh, kemudian meneruskan kepengasuhan pesantren

[26] Kata *plangitan* terdapat dalam sebuah cap dalam huruf Arab Melayu (*pegon*) dalam Kitab *Fath al-Mu'in* yang ditulis tangan oleh Kiai Ahmad Soleh pada 29 Rabi' al-Akhir 1297 H (9 April 1880). http://langitan.net/?page_id=76 diakses tanggal 24 Maret 2016.

Langitan.[27] Mbah Soleh tercatat memegang kepemimpinan pesantren Langitan cukup lama yaitu 32 tahun. Pada tahun 1902, Mbah Soleh meninggal dunia dan dimakamkan di pemakaman pesantren Langitan. Setelah Mbah Soleh meninggal, sang menantu, Muhammad Khozin, didapuk oleh keluarga menjadi pengasuh pesantren Langitan selanjutnya. Setelah mengasuh selama 19 tahun, Kiai Khozin wafat pada tahun 1921. Sebagai penggantinya adalah Kiai Abdul Hadi Zahid, sang menantu, putra sulung Kiai Zahid Kauman, Kedungpring, Lamongan.[28] Ia meninggal pada tahun 1971.

Kepengasuhan pesantren Langitan kemudian dilanjutkan oleh Kiai Marzuqi Zahid. Saat itu sang keponakan, Abdullah Faqih, yang ikut Mbah Hadi karena sang ibu, Khadijah, dinikahi oleh Mbah Hadi setelah kematian ayah Abdullah Faqih, ikut membantu Kiai Marzuqi dalam mengasuh pesantren Langitan. Bersama sang keponakan inilah, Kiai Marzuqi mengasuh pesantren Langitan hingga wafatnya pada tahun 2000. Pada praktiknya, terutama menjelang dan sesudah reformasi, Kiai Abdullah Faqihlah yang sering banyak tampil ke masyarakat mewakili pesantren Langitan. Kedekatannya dengan Ketua PBNU, Abdurrahman Wahid, saat itu juga mengangkat pamor Kiai Abdullah Faqih sebagai kiai *khash*[29]

---

[27] Tidak ada data pasti ke mana delapan orang anak-anak Mbah Nur. Apakah meninggal muda atau hijrah ke tempat lain. Satu-satunya kuburan putra Mbah Nur yang berada di *pesarean* para kiai pesantren Langitan selain Mbah Soleh adalah Abdul Mannan. Mbah Nur sendiri tidak dikuburkan di *pesarean*/kuburan para kiai Langitan yang terdapat di desa Widang Tuban, tetapi dikuburkan di kompleks *pesarean* Sunan Bejagung Tuban.

[28] Putra Kiai Zahid dengan sang istri Nyai Alimah berjumlah 10 orang. Mereka adalah Abdul Hadi, Mutmainnah, Tashrifah, Zainab, Muhammad Rafi'i (ayah Abdullah Faqih, pengasuh pesantren Langitan pada kemudian hari), Musrifah, Aisyah, Musta'inah, Ahmad Marzuqi (pengasuh pesantren Langitan selanjutnya), Hindun, dan Maryam. Pesantren Kauman Kedungpring sendiri adalah sebuah pesantren kecil dengan sekitar 500 orang santri saat ini. Pesantren ini didirikan Kiai Muchsin, adik ipar Kiai Zahid dengan Kiai Zahid sendiri. Generasi berikutnya pesantren ini diasuh oleh Ridhwan Muchsin setelah Abdul Hadi Zahid dan Marzuqi Zahid ditarik ke pesantren Langitan. Sempat vakum beberapa tahun setelah wafatnya Kiai Ridhwan Muchsin, saat ini pesantren yang bernama Hidayatul Akbar ini diasuh oleh Kiai Muhammad Husnul Yaqin putra tertua Kiai Ridhwan. Kiai M. Husnul Yaqin sendiri dibantu oleh adiknya, Muhammad Rifa'i dan Muhammad. Data Pesantren di Lamongan, data sejarah pesantren Langitan dan wawancara dengan Muhammad, cucu Kiai Muhcsin pesantren Kauman Kedungpring Lamongan dan alumni pesantren Langitan pada 24 Maret 2016.

[29] Sebutan Gus Dur untuk Kiai Abdullah Faqih dan sejumlah kiai lainnya.

di mata masyarakat luas. Sementara Kiai Marzuqi lebih dikenal oleh masyarakat santri karena tidak terlalu dikenal media. Tetapi, sejatinya pimpinan pesantren Langitan hingga tahun 2000 adalah Kiai Marzuqi, sedangkan Kiai Abdullah Faqih lebih bertindak sebagai wakil pengasuh. Kepemimpinan Kiai Abdullah Faqih di Langitan berlangsung sekitar 12 tahun. Pada tahun 2012, sang kiai *khash* meninggal dan dimakamkan di kompleks pemakaman Kiai Langitan. Setelah Kiai Abdullah Faqih meninggal, sang putra yang bernama Ubaidillah Faqih atau yang biasa disapa dengan Gus Ubed, menggantikan kepemimpinan sang ayah di Langitan. Ia dibantu oleh dewan masayikh pesantren Langitan yang beranggotakan Abdullah Munif Marzuqi, Muhammad Ali Marzuqi, Muhammad Faqih, Abdullah Habib Faqih, Abdurrahman Faqih, dan Ma'shoem Faqih.

Sedangkan pesantren ketiga adalah pesantren Kedinding Lor di Surabaya. Pesantren ini menjadi pesantren yang terkenal di masyarakat urban Surabaya dan menjadi sangat terkenal di kalangan pelaku tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah di Asia Tenggara. Pesantren Kedinding Lor dikenal juga dengan nama Pesantren Al Fithrah dan memiliki nama resmi Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah, Surabaya. Pondok ini adalah pondok pesantren yang didirikan oleh Kiai Ahmad Asrori Al Ishaqy pada tahun 1985. Ia adalah putra Kiai Muhammad Ustman Al Ishaqy, pengasuh pesantren Jatipurwo, Surabaya (pondok sepuh) dan seorang *mursyid* tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah yang diangkat oleh K.H. M. Ramli Tamim, Jombang.[30] Nisbah Al Ishaqiy didasarkan pada penuturan keluarga besar Kiai Asrori yang menyatakan bahwa Kiai Ustman adalah keturunan dari Maulana Ishaq, salah seorang tokoh penyebar Islam di Pulau Jawa dan sekaligus ayah dari Sunan Giri.

[30] K.H. M. Romli Tamim sendiri mempunyai dua khalifah (pengganti) yaitu Kiai Ustman Al Ishaqiy dan Kiai Musta'in Ramli Tamim. Uniknya, Kiai Musta'in justru berbaiat kepada Kiai Ustman karena pada masa Kiai Ustman sudah ditunjuk sebagai *mursyid*, Kiai Musta'in sendiri masih sangat muda.

Tahun 1985 saat pesantren ini didirikan, daerah Kedinding Surabaya bukanlah daerah yang diperhitungkan di Surabaya, karena keberadaannya yang berada di pinggiran Surabaya, cenderung sepi dan belum banyak rumah warga. Tetapi, keberadaan wilayah ini menjadi wilayah penting dan semakin padat setelah dibangunnya Jembatan Suramadu yang menghubungkan Pulau Jawa dengan Pulau Madura. Jembatan ini terletak sekitar 300 meter sebelah timur dari pesantren Kedinding Lor. Pesantren ini merupakan induk dari pondok-pondok pesantren Assalafi Al Fithrah Kedinding Lor yang ada di pelbagai daerah di Indonesia. Saat penelitian ini dilakukan, tercatat lima pesantren cabang Kedinding Lor telah eksis, yaitu, Pesantren Al Fithrah Meteseh Semarang, Pesantren Al Fithrah Kepanjeng Malang, Pesantren Bustanul Arifin Kebun Dalem Menganti Gresik, Pesantren Al Fithrah Indramayu, dan Pesantren Al Fithrah Gresik.

Selayaknya pesantren Salaf lain, pesantren ini bermula dari kediaman K.H. Achmad Asrori Al Ishaqy dan bangunan mushala yang ada di sampingnya di kelurahan Kedinding pada tahun 1983. Kiai Asrori sendiri digambarkan sebagai sosok yang sederhana dan memiliki perilaku yang baik. Ia sering dipanggil dengan panggilan Gus Rori, terutama bagi santri sepuh (sebutan untuk santri ayahnya yang ikut Kiai Asrori). Selain dipanggil Gus Rori, ia juga dipanggil sebagai *Romo Yai* oleh para santri dan murid tarekatnya sendiri. Kiai Asrori diangkat secara langsung sebagai *mursyid* tarekat Naqsabandiyah Qadiriyah oleh ayahnya Kiai Muhammad Ustman pada 21 Agustus 1978. Enam tahun setelah pengangkatan Kiai Asrori muda, Kiai Muhammad Ustman pun wafat, tepatnya pada Minggu, 8 Januari 1984.[31]

[31] Tentang silsilah ke-*mursyid*-an Kiai Asrori adalah berasal dari pengangkatan oleh ayahnya, Kiai Muhammad Ustman. Kiai Ustman diangkat sebagai *mursyid* atau khalifah tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah oleh Kiai Muhammad Ramli Tamim, Rejoso, Jombang. Ia diangkat Kiai Muhammad Khalil Rejoso Jombang. Kiai Kholil menerima pengangkatan sebagai khalifah tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah dari Kiai Ahmad Hasbullah. Kiai Ahmad Hasbullah sendiri adalah khalifah dari Ahmad Khatib Sambas, pendiri tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah. Lih. Dokumen Tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah (Surabaya, tidak diterbitkan, tt).

Terkait dengan luasnya pembahasan yang bisa terjadi dalam isu ini, maka saya akan membatasi kajian dalam studi kasus terhadap tiga pesantren di atas pada bagaimana dan kenapa sebuah sebuah kitab kuning dipilih untuk diajarkan di sebuah pesantren. Untuk melihat hal ini saya akan melihat dan meneliti kebijakan kurikulum di Madrasah Tsanawiyah dan Madrasah Aliyah serta di mushala di masing-masing pesantren tersebut di atas.

Kitab Kuning dan Ideologi Islam Tradisional

Istilah Ideologi berasal dari kata "*idea*" yang berarti gagasan, konsep, pengertian dasar, cita-cita dan ilmu. Secara harfiah, ideologi dapat diartikan sebagai ilmu pengetahuan tentang ide-ide, atau ajaran tentang pengertian-pengertian dasar.[32] Secara umum, ideologi dapat didefinisikan sebagai seperangkat keyakinan dan paradigma pengetahuan yang menyeluruh dan sistematis yang memberikan landasan bertindak.[33]

Dengan demikian, menurut Latif, setiap ideologi idealnya harus mampu memadukan tiga unsur; keyakinan, pengetahuan, dan tindakan. Pertama, ideologi mengandung seperangkat keyakinan berisi tuntunan-tuntunan normatif-preskriptif yang menjadi pedoman hidup. Kedua, ideologi mengandung semacam paradigma pengetahuan berisi seperangkat prinsip, doktrin, dan teori yang menyediakan kerangka interpretasi dalam memahami realitas. Ketiga, ideologi mengandung dimensi tindakan yang merupakan level operasional dari keyakinan dan pengetahuan dalam realitas konkret.[34]

Ideologi Islam tradisional menurut laporan *The Royal Islamic Strategic Studies Centre* menduduki peringkat pertama dalam agama Islam dengan jumlah penganut 90% dari total

[32] Kaelan, *Pendidikan Pancasila* (Yogyakarta: Paradigma, 2013), h. 60-61.

[33] Andrew Heywood, *Political Ideologis: an Introduction* (Palgrave Macmilan, 2012), h. 12-14.

[34] Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan* (Bandung: Mizan, 2017), h. xvii-xviii.

populasi muslim dunia.[35] Ideologi ini biasa juga disebut sebagai Islam ortodoks. Dalam komunitas Islam tradisional, terdapat kaum Sunni, Syiah, dan Ibadi. Tetapi, catat mereka, kalangan Ahl as-Sunnah wal Jama'ah adalah komunitas terbesar dalam kelompok ini.[36] Ada di sebelah kelompok Islam tradisional, terdapat kelompok Islam fundamentalis yang merujuk kepada kelompok Wahabi atau Salafi Wahabi.[37] Tetapi, dalam konteks Indonesia, kelompok Muhammadiyah yang dekat dengan ide-ide Wahabisme dan Salafi sering digolongkan ke dalam kelompok modernis seperti telah dipaparkan di atas.[38]

Kitab kuning bagi orang pesantren adalah pintu masuk atas pengetahuan keilmuan agama Islam yang terhubung panjang selama beberapa abad. Bagi pesantren Salaf, pengkajian atas kitab-kitab kuning adalah hal prinsipil. Tidak bisa tidak ia harus ada. Ia adalah warisan keilmuan dan tradisi intelektual,[39] serta sebagai bentuk cara pandang mereka terhadap ajaran Islam dan berbagai persoalan kontemporer. Jika kaum pesantren ditanya tentang ajaran Islam, maka ia akan merujuk pada apa yang dinyatakan oleh kitab kuning. Walau mereka mempelajari al-Quran dan hadis, mereka tidak langsung mengambil sebuah hukum berbagai persoalan dalam agama

[35] 9.5 persen diisi oleh Syiah, dan Ibadi sebanyak 0.5 persen. Lih. Abdallah Schleifer (ed), *The Muslim 500: 2018 the World's 500 Most Influential Muslims* (Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2018), h. 17.

[36] Abdallah Schleifer (ed), *The Muslim 500: 2018 the World's 500 Most Influential Muslims,* h. 16.

[37] Abdallah Schleifer (ed), *The Muslim 500: 2018 the World's 500 Most Influential Muslims,* h. 19.

[38] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library" *Bijragen tot de Taal-, Land-en Volkenkeunde*, deel 146, 2/3de Afl. (1990), h. 227; M Falikul Isbah, "Religiously Committed and Prosperously De0piuuuuuuuuuuuveloped: the Survival of *pesantren* salaf in modern Indonesian Islamic education" *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, no. 1 (2012), h. 84; Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Pilgrave Macmillan, 2005), h. 14-15; Angel Abasa, "Islamic Education in Southeast Asia", *Current Trend in Islamic Ideology,* 2005 September 12th, h. 97.

[39] Kitab kuning di pesantren diajarkan dari generasi ke generasi. Walau awal mula sebuah kitab bisa jadi bukan berasal dari Indonesia atau karya ulama Indonesia, tetapi ia membentuk dan menjadi (*becoming*) tradisi Islam tradisional yang *establish* di Indonesia.

Islam dari al-Quran dan hadis secara langsung, melainkan merujuk pada berbagai pendapat ulama yang terdapat dalam berbagai kitab kuning. Gus Ubed Langitan, misalnya, saat ditanya kenapa harus kitab kuning yang dipelajari dan bukan buku lainnya, dengan sedikit memberikan penekanan ia menjawab, "Kalau bukan dengan kitab kuning, lalu dengan apa kita memahami agama? Tidak ada pilihan lain jika memang kita ingin belajar agama."[40] Saat ia dikejar dengan pertanyaan, "Apakah tidak mungkin belajar memahami al-Quran dan hadis, tanpa melalui kitab kuning?" dengan tegas ia menyatakan, "Tidak mungkin kita mempelajari al-Quran dan hadis secara langsung. Untuk belajar al-Quran dan hadis maka kita harus melihat *qawl* ulama yang terbentang dari zaman dahulu hingga sekarang, itu adanya di kitab kuning."

Di pesantren, kitab kuning memperoleh posisi terhormat dan memperoleh penghormatan tersendiri di kalangan santri dan kiai. Bahkan, untuk sekadar membawanya saja, ada etika yang diajarkan oleh para pengajar di pesantren, seperti mendekapnya di dada dengan tangan kanan saat membawanya, tidak meletakkan di bawah mata kaki saat membacanya, dan meletakkannya di tempat yang layak serta lebih tinggi dari lutut kaki saat selesai membacanya. Di sisi lain, kitab-kitab terjemahan dan buku-buku berbahasa Indonesia dan bertuliskan huruf latin kurang memperoleh tempat di kalangan kaum santri. Setidaknya, mereka melihat referensi-referensi seperti itu adalah referensi-referensi kelas dua jika dibandingkan dengan kitab kuning.

Demikian pula bagaimana orang pesantren dalam upaya melihat realitas kekinian, biasanya mereka akan berusaha mencari *legal reference*-nya atau dalam bahasa mereka disebut sebagai *istinbat al-ahkam* dalam kitab kuning, baik dengan menukil secara langsung maupun melalui *qiyas* (analogi). Belakangan, metode pembahasan permasalahan kontemporer melalui kitab kuning ini disebut sebagai *bahtsul masail* yang biasanya diadakan

[40] Gus Ubed selain pernah belajar di beberapa pondok pesantren di Tanah Air, ia juga adalah lulusan *ma'had* Syeikh Muhammad Alawi al-Maliki, Mekkah.

di sebuah pesantren. Ada kalanya peserta *bahtsul masail* berasal dari satu pesantren, dan ada kalanya mengundang pihak-pihak dari pesantren lain. Metode ini kemudian diadopsi oleh kalangan Nahdlatul Ulama yang memang merepresentasikan komunitas Islam tradisional di Indonesia.

Kitab kuning juga dinilai mewakili tradisi ketersambungan keilmuan baik melalui kitab maupun melalui ketersambungan sanad kitab (para pengajar kitab) hingga penulis kitab. Tradisi ketersambungan ini di pesantren dinilai sangat penting untuk melihat bagaimana seseorang dinilai memiliki legitimasi untuk mengajarkan sebuah kitab. Seseorang bisa ditolak keilmuannya dalam bidang keagamaan Islam hanya gara-gara ketidakjelasan kepada siapa ia berguru atau nyantri.[41] Sehingga di pesantren bisa kita temukan tabel ketersambungan para pengarang kitab yang dikaji atau menemukan tabel genealogi para kiai ke para kiai hingga ke para pengarang kitab pada masa lampau.

Di pesantren Salaf yang menjadi tempat penelitian ini berlangsung, keberadaan kitab kuning hingga saat penelitian ini ditulis masih menjadi menu utama dalam pembelajaran pengetahuan agama Islam, termasuk juga di dalamnya pembelajaran gramatikal Arab.[42] Bahkan, di kelas-kelas awal, pelajaran gramatikal Arab justru tampak mendapatkan porsi lebih banyak dibanding mata pelajaran lainnya di tiga pesantren Salaf dimaksud. Berkaitan dengan hal ini, pihak pesantren mengaku bahwa penguasaan atas gramatikal Arab sangatlah penting dalam upaya penguasaan kemampuan penelusuran sumber-sumber dalam kitab kuning. Bagi mereka, seseorang tidak mungkin dapat membaca dan memahami kitab kuning jika tidak dapat menguasai gramatikal bahasa Arab. Di sinilah menurut mereka letak urgensinya pelajaran gramatikal Arab

[41] Di kalangan pesantren ada kaidah terkenal yang menyatakan *man ta'allama bi ghayri ustadz fa asy-shaythan ustadzuh* (barang siapa yang belajar tanpa seorang ustadz, maka setanlah yang mengajarinya). Dalam kalimat yang mirip, Abu Yazid al-Bisthami menyatakan, "*man lam yakun lahu shaykh fa shaykhuhu asy-shaythan* (barang siapa yang tidak mempunyai seorang guru maka setanlah gurunya)". Lih. Isma'il Haqqiy al-Brusawiy, *Tafsir Ruh al-Bayan* (tt: Maktabah Utsmaniyah, 1331 H), h. 256.

[42] Di pesantren-pesantren Salaf, pembelajaran gramatikal Arab masuk dalam rumpun pelajaran agama Islam.

yang terbagi dalam pelajaran *nahwu, sharaf*, dan *i'lal* dalam dunia pesantren.

Term kitab kuning adalah term yang dikenal di Asia Tenggara, lebih khususnya di Indonesia. Mengacu pada pernyataan Azra, kitab kuning merujuk pada buku agama yang ditulis dalam bahasa Arab, Melayu, Jawa, dan bahasa lokal lain di Indonesia, ditulis menggunakan huruf Arab oleh ulama Timur Tengah, ulama periode Islam Eropa, dan ulama Asia Tenggara.[43] Tidak ada padanan kata yang pas untuk menggambarkan kitab kuning. Di pesantren sendiri, istilah kitab dan buku bermakna berbeda walaupun secara harfiah makna kitab adalah buku. Orang-orang pesantren menggunakan kata kitab untuk menyebut buku yang ditulis dengan huruf Arab, sedangkan buku untuk menyebut buku yang ditulis dalam tulisan Romawi.[44] Bruinessen saat mencoba menerjemahkan kitab kuning ke dalam bahasa Inggris ia memilih kata yang sangat panjang yaitu "*books in Arabic script used in the pesantren milieu*".[45] Tan lebih suka menerjemahkannya sebagai "*classical Islamic commentaries*"[46] dan Dhofier dengan "Teks Islam klasik".[47] Disebut kitab kuning karena pada dasarnya ia dicetak di atas kertas berwarna kuning, walaupun sekarang banyak kitab yang dicetak di atas kertas putih. Kitab kuning di pesantren dikenal pula sebagai kitab *turats*.

Kitab kuning dibagi dalam empat bentuk; teks yang sangat dasar disebut sebagai *nadzam* atau *mandzum*, di atas *nadzam* ada matan, dan kitab yang lebih besar yang berisi komentar atas matan disebut *syarah*. *Syarah* ini bisa bertumpuk-tumpuk. Sedangkan kitab ringkasannya disebut *hasyiyah*. Bruinessen

---

[43] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Millenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), h. 111.

[44] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library", h. 227.

[45] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library", h. 227.

[46] Charlene Tan, "Educative Tradition and Islamic Schools in Indonesia" *Journal of Arabic and Islamic Studies* 14 (2014), h. 50.

[47] Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of theTraditional Ideology of Islam in Java*.

mencatat bahwa bentuk kitab kuning bisa berupa matan di pinggirnya dan *syarah* di dalamnya.[48] Sehingga mereka bisa dipelajari secara bersama. Kitab kuning tersebut mengajarkan tradisi empat mazhab fiqh, terutama mazhab Syafi'i, dua aliran teologi dalam Islam, dan dua pemikiran mistisisme Islam.[49] Mereka menyebut semuanya itu sebagai kitab Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah.[50]

Dari penelitian lapangan yang saya lakukan, saya menemukan rangkaian unik dari mata pelajaran yang diberikan dan judul kitab yang dipilih. Rangkaian kitab yang diatur dalam kurikulum pesantren itu bukanlah dipilih secara acak (*random*) dan bukan tanpa kesengajaan. Orang-orang pesantren memilih secara sadar untuk membentuk suatu cara berpikir yang melampaui kurikulum itu sendiri. Mereka menggunakan kitab kuning untuk mengajarkan dan mentransfer pengetahuan tentang ideologi Islam tradisional kepada santri mereka. Apa yang saya maksud dengan kitab kuning sebagai media untuk mentransfer ideologi Islam tradisional bisa dilihat dari cara bagaimana mereka memilih kitab kuning dalam kurikulum yang mereka susun. Saya membagi kitab-kitab tersebut dalam tujuh kategori. (1) gramatikal Arab—*nahwu/sharaf/i'lal*—, (2) tafsir dan ilmu tafsir, (3) hadis dan ilmu hadis, (4) ilmu kalam/teologi, (5) fiqh dan ushul fiqh, (6) akhlak dan mistisisme, (7) sejarah Islam. Saya menemukan bahwa mereka menggunakan enam dari tujuh disiplin tersebut untuk mengajarkan ideologi Islam tradisional dan satu untuk kemampuan praktis membaca dan memahami kitab kuning.[51]

Dalam bidang fiqh, kebanyakan mereka memakai kitab kuning mazhab Syafi'i. Dalam tafsir al-Quran, mereka memakai

---

[48] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library", h. 234.

[49] Dalam penelitian terkait tulisan ini, saya tidak mendapati nama Junaid sebagai pengarang dalam kitab-kitab yang dipelajari di pesantren, melainkan namanya hanya disebut atau dinukil beberapa kali di dalam kitab yang ada.

[50] Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, h. 73-74.

[51] Mereka juga menggunakan kitab gramatikal Arab untuk menjustifikasi tradisi mereka. Terlebih kata-kata yang dikutip dari kitab *nadzam* Ibnu Malik.

tafsir perspektif Sunni dan memadukan antara teks dan konteks. Dalam teologi, mereka mengajarkan teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah. Dan, berbeda dengan temuan peneliti lain, temuan saya dalam bidang tasawuf dan mistisisme Islam, saya lebih banyak menemukan pemikiran al-Ghazali dan Abdul Qadir al-Jailani dibanding Junaid al-Baghdadi. Dalam bidang hadis, mereka menggunakan hadis untuk menjustifikasi tradisi mereka. Adapun dalam sejarah Islam, mereka mengajarkan sejarah berdasarkan pandangan ulama Sunni.

Tabel Disiplin Keilmuan, Kitab, dan Ideologi di Pesantren Salaf

Disiplin Ilmu	Nama Kitab	Ideologi
Fiqh Ushul Fiqh	*Safinah an-Najah*, *Sullam at-Tawfiq*, *Taqrib*, *Fath al-Qarib*, *Fath al-Mu'in*, *Kifayat al-Akhyar*, *I'anat ath-Thalibin*, dll. *Mabadi' al-Awwaliyah*, *Qawa'id al-Asasiyah*, *al-Sullam*, *Qawa'id al-Fiqhiyah*, *Ushul al-Fiqh*, *Mandzumah al-Waraqat*, *al-Luma'*, *Lub al-Ushul*	Mazhab fiqh tradisional: kebanyakan adalah mazhab Syafi'iyah
Tafsir Kaidah Tafsir	*Jalalayn*, *Rawa'i' al-Bayan*, *Ayat al-Ahkam* *Qawa'id al-Asasiyah*, *al-Itqan*, *Fayd al-Kabir*, *Diya' at-Tafsir*, *Tafsir al-Maudhu'i*	Tafsir tekstual dan kontekstual, *Tafsir bi al-Ma'tsur*, dan tafsir Sunni.
Teologi	*Aqidat al-Awam*, *Jawahir al-Kalamiyah*, *Jawahir at-Tauhid*, *Husun al-Hamidiyah*, *Sanusi*, *Maqashid al-Athna*, *Jami' al-Awam*, dll.	Mazhab teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah
Akhlak dan Tasawuf	*Washaya*, *Durus al-Akhlaq*, *Taysir al-Khalaq*, *Ta'lim al-Muta'allim*, *al-Muntakhabat*, *Manaqib*, *Bidayah al-Hidayah*, *Nasha'ih al-'Ibad*, *Ihya' Ulum al-Din*, dll.	Sufisme mazhab al-Ghazali, Junaid al-Baghdadi, dan Abdul Qadir al-Jailani.

Hadis Ilmu Hadith	*Arba'in an-Nawawi, Fath al-Qarib al-Maliki, Ibanat al-Ahkam, Bulugh an-Nihayah, Targhib wa at-Tarhib, Hujjat Ahl as-Sunnah*, dll. *Taysir, Qawa'id al-Asasiyah, al-Manhal al-Lathif*	Kebanyakan dalam hukum Islam dan moral etik muslim
Sejarah Islam	*Mahabbat ar-Rasul, Sirah Nabawiyah, Durus at-Tarikh, Khalasah Nur al-Yaqin, Tarikh al-'Alam al-Islami, Tarikh al-Khulafa', Tarikh Tasyri'*, dll.	Sejarah Islam dalam perspektif Sunni.
Gramatikal Arab	*Alfiyah, al-Jurumiyah, 'Imrithiy, Dahlan Alfiyah*, dll.	

Tatkala saya melakukan wawancara dengan seorang pemimpin dari pesantren Langitan, Gus Ubed (K.H. Ubaidillah Faqih), saya menanyakan kenapa pesantren Langitan tetap bersikeras untuk mengajarkan kitab kuning di pesantren, padahal banyak bahan ajar lain. Ia menjawab, "Bagaimana mungkin kita dapat mengerti al-Quran dan hadis jika kita tidak bisa membaca kitab kuning, itu tidak mungkin!" Dia berpendapat bahwa hanya dengan melalui kitab kuning seorang muslim dapat mengerti apa yang Tuhan mau dan Nabi inginkan. Karena menurutnya, "Kita sekarang hidup jauh dari masa Nabi. Nabi punya murid yang disebut sahabat, sahabat punya murid yang disebut *tabi'in*, *tabi'in* punya murid yang disebut *tabiit tabi'in*. Kita dapat menemukan apa yang mereka katakan itu lewat kitab kuning bukan seperti klaim orang (yang selama ini menyatakan kembali ke al-Quran dan hadis)." Jawaban senada saya dapatkan dari Kiai Tohir (RKH. Muhammad Tohir Zain AH), anak Kiai Abdul Hamid, pengasuh pesantren Bata-bata, "Kitab kuning adalah kitab yang diakui dalam dunia Islam. Kita tahu siapa yang menulisnya." Semua kiai di tiga pesantren tersebut setuju kalau kitab kuning adalah hal yang prinsipil bagi pesantren. Kiai Tohir mengajukan metafora, "Pesantren kalau tidak ada kitab kuning seperti raga tanpa jiwa."

Respons-Respons Pesantren Salaf

Lalu bagaimana pesantren Salaf merespons intervensi negara? Fakta bahwa pesantren selama ini menjaga jarak dari negara dan tetap menjadikan lembaganya sebagai lembaga privat membuat pesantren mengalami dinamika dalam perjalanannya. Sejak awal, upaya intervensi pada saat Orba hingga masa reformasi berlangsung. Berikut adalah tiga respons yang saya dapatkan dalam penelitian saya dimaksud:

Register dan Negosiasi

Saat dulu lembaga-lembaga madrasah didirikan oleh Kiai Mahfudz, madrasah-madrasah tersebut adalah madrasah yang *pure* mengajarkan ilmu agama. Tetapi, lambat laun sebagaimana dinyatakan dalam rilis resmi, Bata-Bata akhirnya memasukkan ilmu sekuler dalam kurikulum madrasah yang ada. Perubahan itu terutama terjadi setelah Bata-Bata mendaftarkan madrasah-madrasahnya tersebut sebagai madrasah formal dan berjalan dalam kaidah intervensi pemerintah dalam lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia. Pada masa permulaan madrasah Bata-Bata menjadi madrasah formal, ada dua desain kurikulum bagi madrasah di Bata-Bata, yaitu Madrasah A dan Madrasah B. Madrasah A adalah sebutan untuk madrasah yang mengacu pada kaidah SKB 3 Menteri tentang kurikulum agama 30% dan kurikulum umum 70%. Sedangkan Madrasah B adalah madrasah di pesantren Bata-Bata yang tetap mengutamakan pelajaran agama dengan membalik persentasenya menjadi kurikulum agama 70% dan kurikulum umum 30%. Walaupun begitu, secara kelembagaan mereka menyebut madrasahnya sebagai madrasah Mambaul Ulum Bata-Bata yang terbagi dalam tiga jenjang madrasah; Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsnawiyah (MTS), dan Madrasah Aliyah (MA).

Pada awalnya, Madrasah Tsanawiyah A diperuntukkan bagi calon santri yang ingin langsung menempuh jenjang selevel SMP, tetapi tidak memiliki ilmu agama yang memadai

dan enggan untuk memulai dari level ibtidaiyah. Akhirnya, mereka ditampung dalam sebuah jenjang madrasah tsanawiyah yang disebut Tsanawiyah A. Nama lain Madrasah A adalah madrasah reguler. Pada tahun-tahun selanjutnya, ternyata peminat Madrasah A semakin meningkat dan mengalahkan peminat madrasah keagamaan atau Madrasah B yang ada di pesantren Bata-Bata. Input santri yang banyak berasal dari Sekolah Dasar dan Madrasah Ibtidaiyah di kampung-kampung menjadi alasan atas perubahan ini. Selain dua jenis madrasah tsanawiyah tersebut, dalam tiga tahun terakhir berkembang pula Madrasah Tsanawiyah MIPA. Konsepnya, ini adalah madrasah tsanawiyah unggulan yang dipunyai oleh pesantren Bata-Bata. Konsepnya didasarkan pada madrasah tsanawiyah reguler yang ada dengan *stressing* pada penguasaan ilmu-ilmu kealaman dibanding jenis madrasah tsanawiyah lainnya.

Para lulusan Madrasah Tsanawiyah A disediakan saluran berupa Madrasah Aliyah A juga. Berbeda dengan Madrasah Aliyah B yang diharuskan hafal seribu bait *nadzam-nadzam* Alfiyah Ibnu Malik, untuk masuk Madrasah Aliyah A tidak disyaratkan. Atas kebijakan ini, banyak pula lulusan Madrasah Tsanawiyah B yang sebenarnya targetnya adalah hafal Alfiyah Ibnu Malik tetapi tidak hafal kemudian memilih Aliyah A untuk melanjutkan studinya. Dalam kebijakan yang tidak berhubungan dengan karakteristik kurikulum yang ada, pada tahun 1990-an hingga tahun 2006, Madrasah Aliyah A kemudian disebut juga sebagai Madrasah Aliyah Jurusan IPS, sedangkan Madrasah Aliyah B disebut sebagai Madrasah Aliyah Jurusan Bahasa. Saat penelitian ini dilakukan, jurusan Madrasah Aliyah A kemudian juga berkembang menjadi Madrasah Jurusan IPA, sedangkan untuk Madrasah Aliyah B Jurusan Bahasa sudah berganti menjadi Jurusan IPS, sering juga disebut sebagai Madrasah Aliyah IPS B atau program khusus.

Untuk kurikulum Madrasah Tsanawiyah reguler, kitab-kitab dasar mendominasi pembelajaran rumpun agama. Kitab-kitab tersebut seperti *'Aqidah al-Awam, Jawahir al-Kalamiyah*

yang bermazhab teologi Asy'ariyah Maturidiyah, *Durus al-Akhlaq,* dan *Ta'lim al-Muta'allim* sebagai pelajaran etika dasar Islam di pesantren, hadis *Arba'in an-Nawawi* yang memuat 42 hadis berisi etika-etika luhur dalam Islam, *Fath al-Qarib* atau *Taqrib* dalam mata pelajaran Fiqh, *Futuh al-Manan* yang dikarang oleh tim M2KD (*Majelis Musyawarah Kutub ad-Diniyah*) pesantren Bata-Bata, *Nubdah al-Bayan* yang diinisiasi oleh Kiai Bayan dan *Kaylani* sebagai pembelajaran dalam bidang gramatikal Arab.

Sedangkan dalam kurikulum Madrasah Tsanawiyah terlihat kitab-kitab yang lebih tebal atau disebut pula sebagai kitab level menengah, seperti *Husun al-Hamidiyah* dalam bidang teologi, *Kifayah al-Atqiya* dan *'Izah an-Nasi'in* dalam bidang akhlak, *Ayat al-Ahkam* dalam bidang tafsir, *Qawa'id Asasiyah* dalam bidang metodologi ilmu tafsir, *Bulugh an-Nihayah* dalam bidang hadis. *Tahrir* dalam bidang fiqh, *Matn al-Waraqat* dan *'Izah al-Qawa'id al-Fiqh* dalam bidang ushul dan *Qawa'id al-Fiqh*, *Ibn 'Aqil* dalam bidang gramatikal Arab, dan *Asaghuji* dalam bidang logika atau ilmu *mantiq*.

Desain kurikulum agama yang berpijak pada kitab-kitab *turats* tersebut dilengkapi dengan kurikulum umum. Kurikulum umum yang dipelajari di Madrasah Tsanawiyah Bata-Bata adalah mata pelajaran yang diujikan saat ujian nasional. Tetapi, ada penekanan umum pada Madrasah Tsanawiyah MIPA. Istilah Tsanawiyah MIPA ini sebagaimana dijelaskan di atas adalah Madrasah Tsanawiyah reguler dengan penekanan dalam bidang ilmu sains serta disaring melalui sistem seleksi kuota. Hal ini menjadikan Madrasah Tsanawiyah MIPA memiliki gengsi tersendiri di kalangan santri tsanawiyah di Bata-Bata.

Pesantren Bata-Bata melakukan hal ini. Mereka mendaftarkan madrasah mereka dengan ajuan dasar SKB 3 Menteri 1975. Madrasah yang mereka kelola dalam konteks hukum adalah madrasah formal yang mempunyai tanggung jawab yang sama dengan sekolah umum. Tetapi, tidak demikian di Bata-Bata. Mereka tetap menjadikan kurikulum

kitab kuning sebagai komponen utama. Hingga saat artikel ini ditulis, ada tiga tipe kurikulum madrasah yang diterapkan di Bata-Bata. Pertama, total kurikulum agama, ditujukan bagi mereka yang memilih mendalami agama secara mendalam. Kedua, perpaduan antara 70% kurikulum agama dan 30% kurikulum umum, diperuntukkan bagi mereka yang enggan ketinggalan kelas. Standar kurikulum untuk jenis yang kedua di Bata-Bata juga diturunkan dibanding standar yang pertama. Jika kurikulum lama mengidealkan para santri memulai pendidikannya dari kelas 3 Madrasah Ibtidaiyah, maka dalam kurikulum yang diperbarui para santri bisa memulai langsung dari kelas 1 Madrasah Tsanawiyah. Kitab yang diajarkan di kelas baru tsanawiyah tersebut lebih mirip kelas Madrasah Ibtidaiyah dibanding kelas Madrasah Tsanawiyah di pesantren Bata-Bata. Ketiga, sama dengan tipe kedua dengan penekanan pada ilmu alam.

Menolak Intervensi Pemerintah

Madrasah di pesantren Langitan relatif tidak berubah dari masa ke masa. Perubahan terjadi pada penyebutan kelas madrasah yang dahulu enam tahun sekarang berubah menjadi Madrasah Ibtidaiyah yang dimulai dari kelas 3 sampai kelas 6 dan Madrasah Tsanawiyah yang berlangsung selama tiga tahun. Selepas pendidikan enam tahun tersebut kemudian dilanjutkan dengan Madrasah Aliyah selama 3 tahun pula. Para santri Tsanawiyah dan Aliyah masuk mulai pukul 08.00 pagi hingga pukul 12.00 siang. Sedangkan Ibtidaiyah, karena alasan keterbatasan ruang kelas, masuk mulai pukul 13.30 sampai pukul 16.00 sore hari. Perubahan juga terjadi pada metode pembelajaran yang semakin beragam dan diktat-diktat yang mempermudah pembelajaran yang ditulis oleh para guru Langitan. Selain itu, untuk mengantisipasi input santri yang tidak memenuhi standar, Langitan juga menerapkan sistem *i'dad* atau persiapan yang dimulai dari waktu kelulusan para calon santri di sekolah masing-masing sampai penerimaan tahun ajaran baru santri di madrasah yang dimulai pada bulan Syawal.

Kelas *i'dad* digunakan untuk menentukan di kelas mana seorang santri baru akan ditempatkan sekaligus melakukan akselerasi pengetahuan keislaman.

Para santri datang dari berbagai daerah, umumnya berasal dari perdesaan di Pulau Jawa, Madura, dan pulau-pulau lainnya di Indonesia. Beberapa lainnya berasal dari Malaysia dan Thailand. Dari para santri ini, banyak di antara mereka adalah putra kiai kampung atau putra putri pemimpin masyarakat di tempat asal mereka. Dalam bahasa seorang guru Aliyah Madrasah Al-Falahiyah Langitan, Soleh, "Banyak di antara santri yang mempunyai langgar".

Di tingkat Tsanawiyah, para santri akan memulai belajar *nahwu* pada kelas satu dengan mengaji kitab *'Imritiy*. Sebuah kitab *nahwu* yang berada satu level di atas *Jurumiyah* dan satu level di bawah *Alfiyah ibn Malik*. Selain *nahwu*, pelajaran gramatikal Arab lainnya tampak mendominasi pelajaran di Madrasah Tsanawiyah Langitan, di antaranya *Amtsilah al-I'rab* dan *I'lal*. Pelajaran lain yang diajarkan adalah pelajaran tauhid dengan memakai kitab *as-Sanusi*, *Taqrib* untuk fiqh, *Nur al-Yaqin* untuk sejarah Islam, *Washaya* untuk pelajaran akhlak budi pekerti, *Arba'in* untuk bidang hadis dan seterusnya.

Pesantren Langitan dengan terang-terangan melakukan hal ini dengan menyatakan bahwa kurikulum mereka bukanlah kurikulum Kemenag dan bukan pula kurikulum Kemendikbud (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan). Langitan sejak awal sebenarnya tidak mengeluarkan ijazah, karena bagi mereka belajar tujuannya bukanlah untuk mendapatkan ijazah melainkan belajar karena Tuhan memerintahkan demikian dan untuk menghilangkan kebodohan. Tetapi, pada masa Gus Dur, pesantren ini kemudian mendapatkan status *mu'adalah* (diakui) tanpa pemerintah melakukan campur tangan terhadap konten kurikulum lembaga yang ada di dalamnya.

Reviewer Aktif Kebijakan

Pesantren Kedinding Lor dalam merespons terhadap kebijakan pemerintah Orba sebenarnya sama dengan pesantren Langitan

yang menolak intervensi negara. Mereka memilih berada di luar sistem dan memilih untuk berjalan sebagai pesantren Salaf yang mandiri dan tidak terikat dengan aturan-aturan pemerintah.

Tetapi, tatkala Orba jatuh dan berganti dengan pemerintahan Era Reformasi di mana orang-orang pesantren mendapatkan momentum politik untuk menduduki lembaga tinggi negara, perlakuan negara terhadap pendidikan di kalangan kaum pesantren juga ikut berubah dengan menjadi lebih lunak. Tampilnya Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pada masa awal Reformasi menjadi puncak dari momentum tersebut. Tercatat pada tahun 1998, pemerintah melalui Departemen Agama (Depag) kemudian mengakui keberadaan madrasah-madrasah yang enggan mematuhi standar kurikulum pemerintah (Depag/Kemenag) tersebut dengan memberikan status *mu'adalah*. Walau ada kesan bahwa status *mu'adalah* ini adalah keputusan yang telat dikeluarkan oleh pemerintah, karena pada masa Orba, pesantren-pesantren dimaksud malah telah terlebih dahulu memperoleh piagam *mu'adalah* dari lembaga-lembaga pendidikan Islam dunia terutama dari dunia Arab. Pengakuan status *mu'adalah* ini kemudian diikuti oleh institusi Kementerian Pendidikan pada tahun 2000.

Pesantren Kedinding Lor, yang pada masa Orba menolak intervensi pemerintah, pada Era Reformasi mereka memperoleh surat keputusan *mu'adalah* dari pemerintah (Kemenag). Menginjak tahun 2010, Pesantren Kedinding Lor dengan 12 pesantren Salaf lainnya terlibat secara aktif untuk merumuskan desain konsep pendidikan agama dan keagamaan yang diamanatkan oleh negara (dalam hal ini Kemenag) yang didasarkan pada UU Sisdiknas 2003.

Sebagaimana diketahui, pada masa Malik Fadjar menjadi Menteri Agama, digagaslah undang-undang baru tentang pendidikan pada tahun 2003. Itulah awal mula orang-orang pesantren mendapatkan legitimasi dari undang-undang di Indonesia untuk ikut berbicara aktif mengenai kurikulum pendidikan agama dan keagamaan. Tetapi, persoalan tidak

selesai di sana, karena sistem perundang-undangan di Indonesia membutuhkan Peraturan Pemerintah sebagai penerjemah atas undang-undang yang ada. Peraturan Pemerintah (PP) tentang pendidikan kemudian baru dikeluarkan pada tahun 2007. Kemudian, berkenaan tentang pendidikan agama dan keagamaan ditindaklanjuti oleh Menteri Agama dengan dikeluarkannya PMA (Peraturan Menteri Agama) tahun 2014 tentang pendidikan agama dan keagamaan. Lewat PMA inilah kemudian pesantren Kedinding Lor mengambil inisiatif untuk mentransformasikan bentuk madrasah yang awalnya *mu'adalah* menjadi madrasah yang berstatus Pendidikan Diniyah Formal (PDF).

Walau begitu, sebagaimana dinyatakan oleh kepala Madrasah Aliyahnya,[52] sebenarnya desain konsep kurikulum PDF yang ada saat ini adalah hasil perdebatan sengit dengan pihak pemerintah. Menurut pengakuannya, klausul awal yang diajukan oleh pemerintah untuk PDF adalah kurikulum agama 50% dan kurikulum umum 50%, tetapi orang-orang pesantren menolak dan terjadi negosiasi bahwa kurikulum umum hanya akan diajarkan maksimal 30% dan kurikulum agama 70%. Tatkala pihak pemerintah bersedia maka pihak pesantren Kedinding Lor dan pesantren-pesantren Salaf lain yang terlibat menyatakan setuju dan bersedia untuk mentransformasikan bentuk Madrasah Diniyahnya menjadi PDF. Dengan catatan, menurutnya, jika kelak pemerintah bersikeras memperbesar persentase kurikulum umum pada kebijakan ini maka pesantren Kedinding tidak segan-segan untuk keluar dan memilih untuk mempertahankan idealismenya sebagai pesantren Salaf dan kukuh untuk terus mengajarkan kitab kuning kepada para santri Kedinding Lor.

Kesimpulan

Orang-orang pesantren Salaf merasa bangga menjadi salaf (tradisional). Bagi mereka, ini adalah salah satu bentuk

[52] Wawancara dengan Ustaz Yasin, Kepala Madrasah Aliyah, di Lantai 2 gedung Utara Pesantren Al Fithrah Kedinding Lor pada Juli 2016.

perjuangan menghadapi modernitas yang kompleks dalam konteks Indonesia. Pesantren Salaf juga melihat diri mereka sebagai institusi yang memiliki tanggung jawab untuk terus melestarikan tradisi *Ahl as-Sunnah wa al-Jamaah* sebagai wajah Islam tradisional dalam wajah Islam di Indonesia.

Dalam artikel ini, saya mencoba membuktikan bahwa respons pesantren Salaf terhadap agenda pembaruan pemerintah adalah tetap mempertahankan pengajaran kitab kuning di pesantren yang mereka kelola. Pesantren Salaf menemukan tiga respons administratif terhadap intervensi negara pasca Soeharto. Secara sederhana, respons tersebut dapat kita sederhanakan menjadi dua; bernegosiasi atau menolak. Tetapi, tatkala sistem pendidikan nasional tahun 2003 diperkenalkan dan setelah PMA tahun 2014 diberlakukan, pesantren terbagi dalam tiga respons; tetap menolak, menerima berdasar Undang-Undang yang terdahulu, dan melakukan negosiasi dengan pemerintah. Terakhir, dalam artikel ini saya menyatakan bahwa mereka menggunakan kitab kuning untuk mengajarkan ideologi Islam tradisional yang diejawantahkan dengan Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah yang diterjemahkan dengan seperangkat pengetahuan berkenaan hal ikhwal hukum Islam yang memakai sistem mazhab, teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah, etika tasawuf bercorak al-Ghazali, Junaid al-Baghdadi, dan al-Jailani, tafsir yang bercorak Sunni yang memadukan teks dan konteks, hadis yang digunakan untuk menjustifikasi berbagai tindakan dan etika keagamaan, dan sejarah Islam yang bercorak Sunni.

Daftar Pustaka:

Asrohah, Hanun. *Pelembagaan Pesantren Asal Usul Dan Perkembangan Pesantren Di Jawa,* Disertasi IAIN Jakarta, 2001.

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Millenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

Barton, Greg. and Greg Fealy, *Nadlatul Ulama, Traditional Islam, and Modernity in Indonesia,* Victoria: Monash University, 1996.

Bruinessen, Martin van. "Tradisionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," dalam Farish A. Noor, Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library" *Bijragen tot de Taal-, Land-en Volkenkeunde*, deel 146, 2/3de Afl. (1990).

Brusawiy, Isma'il Haqqiy al-, *Tafsir Ruh al-Bayan* , tt: Maktabah Uthmaniyah, 1331 H

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Dhofier, Zamakhsyari *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java PhD Thesis ANU.*

Dhofier, Zamakhzari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Kiai,* Jakarta:LP3ES,1982

Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen, *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam: Amsterdam Univerity Press, 2008.

Daulay, Haidar Putra. *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara,* Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hashim, Chen Noraini and hasan Langgulung, "Islamic Religious Curriculum in Muslim Countries: The Experiences of Indonesia and Malaysia" Bulletin of Education and Research, June 2008, Vol. 30 no. 1.

Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pesantren, Madrasah, Sekolah,* Jakarta: LP3ES, 1986.

Hing, Lee Kam. *Education and Politics in Indonesia 1945-1965*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1995.

Talbani, Iik Aziz. "Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic Education" *Comparative Education Review,* Vol. 40, No. 1, Special Issue on

Religion (Feb., 1996).

Mansurnoor, Arifin. "Islam in Brunai Darussalam: Negotiating Islamic Revivalism and Religious Radicalism" *Journal Islamic Studies*, No.1 (Spring 2008).

Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.

Isbah, M Falikul. "Religiously Committed and Prosperously Developed: the Survival of *pesantren* salaf in modern Indonesian Islamic education" *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, no. 1 (2012).

Lukens-Bull, Ronald. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java,* New York: Pilgrave Macmillan, 2005.

Rabasa, Angel. "Islamic Education in Southeast Asia", *Current Trend in Islamic Ideology,* 2005 September 12th.

Sirri, Mun'im. "The Public Expression of Traditional Islam: the *Pesantren* and Civil Society in Post-Soeharto Indonesia" *The Muslim World*; Jan. 2010.

Tim Analisis Statistik Pendidikan Islam, *Analisa dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah, dan Taman Pendidikan Qur'an tahun pelajaran 2011-2012* (Jakarta: Islamic Directory of Ministry of Religious Affairs).

Dokumen Tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah, Surabaya, tidak diterbitkan, tt

Tan, Charlene. "Educative Tradition and Islamic Schools in Indonesia" *Journal of Arabic and Islamic Studies* 14 (2014).

Wahid, Abdurrahman. "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaruan*, Jakarta: LP3ES, 1995.

Al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim*, Surabaya: al-Hidayah, tt.

Ziemek, Manfred. *Pesantren Dalam Perubahan Sosial,* Jakarta: P3M, 1986.

Zuhdi, Muhammad "Modernization of Indonesian Islamic Schools' Curricula, 1945-2003" International Journal

of Inclusive Education Vol. 10 No.-4-5, July-September 2006.

http://ditpdpontren.kemenag.go.id/profil-direktorat-pd-pontren/

http://langitan.net/?page_id=76 diakses tanggal 24 Maret 2016.

DAFTAR PUSTAKA

A'la, Abd. *"Pendidikan Agama yang Mencerahkan"* http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:X_eIaJtK-yEJ:perpustakaan.bappenas.go.id/lontar/file%3Ffile%3Ddigital/blob/F11106/Pendidikan%2520Agama%2520yang%2520Mencerahkan.htm+&cd=22&hl=id&ct=clnk&gl=id.html. Diakses pada tanggal 18 Mei 2015.

al-Dawish, Abd al-Razak. *Fatawa al-Lajnah al-Ra'ah lilbuhuthi al-'Ilmiyah wa al-Ifta'*, Jilid 2 (Riyadh: Dar Bilnasiyah Linashr wa al-Tauzi', 1317 H).

al-Sihimiy, Abd al-Salam. *Kun Salafiyan 'Ala al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah, tp. 1423).

Abdalla, Ulil Absar, "Pendidikan Agama, Pendidikan tentang Agama atau PendidikanMoral?"http://islamlib.com/gagasan/pluralisme/pendidikan-agama-pendidikan-tentang-agama-atau-pendidikan-moral. Diakses 12 April 2016.

Abdalla, Ulil Absar. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", dalam Zulmanni, ed. *Islam Liberal Fundamental Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Abdurrauf Saimima, Iqbal, ed. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Panjimas, 1988.

Abou El Fadl, Khaled M. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Abû al-Ajfân, Muhammad. *Fî Fatâwâ al-Imâm al-Syâtibî*.

Tunis: Najh lî al-Wardiyah, t.t.

Abû al-Baqâ', Taqiyuddîn. *Al-Kaukab al-Munîr,* (Mesir: Mathba'ah Sunnah al- Muhammadiyah, 1372 H.

Abu Bakar, Al Yasa. "Fiqh Islam dan Rekayasa Sosial", dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi, Penyunting. *Fiqh Indonesia Dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI-UMS, 1991.

Abû Dâwud, Al-Imâm al-Hâfiz Sulaimân al-Asy'ats al-Sajasânî. *Sunan Abî Dâwud*, Juz I dan II. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999.

Abû Zahrah, Muhammad. *Usûl al-Fiqh*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.

Abubakar, Alyasa, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab,* Jakarta: INIS, 1998.

Nata, Abuddin. *Pendidikan Islam di Era Global (Pendidikan Multikultural, Pendidikan Multi Iman, Pendidikan Agama, Moral dan Etika)* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005).

Nata, Abuddin. *Studi Islam Komprehensif,* cetakan ke 2 (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015).

Abu-Nimer, Mohammed, Amal L. Khoury, and Emily Welty, *Unity in Diversity:Interfaith Dialogue in the Middle East*. Washington: United States Institute of Peace Press, 2007.

Achmad, Nur, (ed.), *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*. Jakarta: PT. Gramedia, 2001.

Fathullah, Adhiman, *Thariqat Tijaniyah: Mengemban Amanat Rahmatan lil'Alamin,*Kalimantan: Yayasan al-Anshari, 2007.

Fathullah, Adhiman. *Wasilatu Abikum Adam AS.,* tp, 1987.

Duderija, Adis. 2010. "Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi Manhaj", *Islam and Christian-Muslim Relations,* 21:1, 75-93.

Afriansyah, Anggi, http://kependudukan.lipi.go.id/en/berita/liputan-media/264-sekolah-sebagai-ruang-dialog,

Diakses 5 Maret 2016.

Aziz, Ahmad Amir. *Pola Dakwah TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (1989-1997)*, (Mataram: Larispa, 2011).

Dahan, Ahmad Zaini. *Adduraru al-Saniyah fi al-Raddi 'ala al wahabiiyah* (Kairo: tt).

AJ. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam*, London: George Allen dan Unwin Ltd., 1950, bab 11 "The Decay of Sufism".

al-'Alamî, Saifuddîn. *Kitâb an-Nawâzil*. Rabat: Wizârah al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1983.

al-'Alamî, Saifuddîn. *Al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, Jilid I, Kairo: Mu'assasah al-Halabî, 1967.

al-Albani, Muhammad Nasiru al-Din, *Finatu al-Takfiri*. Riyadh: Darul Ibn Khuzaimah, 1418 H.

al-Ansârî, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'*ân. Juz III, Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967.

al-Auzajandî. *al-Fatâwâ al-Khaniyyah,* dicetak pada margin asy-Syaikh Nizâm dkk.

al-Baghdâdî, Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd Afandî al-Âlûsî. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm wa al-Sab'i al-Masânî*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.).

al-Bukhârî, Abî Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl Ibrâhîm al-Imâm. *Sahîh al-Bukh*ârî. Jilid I, Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.

al-Bukhârî, Abî Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl Ibrâhîm al-Imâm. *Sahîh al-Bukhârî*, Juz II. Istanbul: al-Maktabah al-Islâmiyah, 1979.

Al-Dawish, Abd al-Razak. *Fatawa al-Lajnah al-Ra'ah Li al-buhuthi al-'Ilmiyah wa al-Ifta',* Jilid 2. (Riyadh: Dar Bilnasiyah Linashr wa al-Tauzi', 1317 H). 461.

Al-Fauzan, Fauzan bin Abdullah. *Kitab Tauhid*. Jakarta: Yayasan Al-Sofwa, 1424 H

al-Fâyûmî. *Al-Misbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr li al-Râfi'î*. Kairo: Majba'ah al-Amiriyah, 1965.

al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*. Jilid I, Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, 1971.

al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*. Jilid II, Beirût: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, 1324 H.

Ali Hasan, M. *Masail Fiqhiyah al-Haditsah*. Jakarta: Rajawali, 1997.

Ali Jum'ah, *Bukan Bid'ah Menimbang Jalan Pikiran Orang-Orang yang Bersikap Keras dalam Beragama,* penerjemah Baba Salem (Ciputat: Lentera Hati, 2012).

Ali Jum'ah, *Menjawab Dakwah Salafi Jawaban Ilmiah terhadap Pemahaman dan Cara Dakwah Kaum Salafi Wahabi*, Cet. 3, penerjemah Abdul Ghafur (Jakarta: Khatulistiwa Press, 2013).

al-Imâm al-Nawawî, Abû Zakariyâ Yahyâ. *Adab al-Fatwâ wa al-Muftî wa al-Mustaftî.* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1468 H.

al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim. *'Ilâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-Âlamîn*. Juz I, Beirût: Dâr al-Jail, 1973 M.

al-Jazîrî, Abdurrahmân. *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Mazâhib al-'Arba'ah*. Beirût: Dâr al-Fikri, 1995.

al-Jurjânî, 'Alî bin Muhammad Abû Hasan. *Al-Ta'rîfât*. Beirût: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah.

al-Manâwî. *at-Ta'ârif.* Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1410 H.

al-Nawawî, Imam. *Al-Majmû' Syarh al-Muhazzab,* Juz IV. Mesir: Zakaria Ali Yusuf, t.t.

al-Qardawî, Yûsuf. *Fî Fiqh al-Aqalliyyât al-Muslimah Hayâh al-Muslimîn wast al-Mujtama'ât al-Ukhrâ*. Terj. Adillah Obid. *Fiqh Minoritas Fatwa Kontemporer Terhadap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim*. Jakarta: Zikrul Hakim, 2004 M.

al-Qâsimî, Jamâluddin. *al-Fatwâ fî al-Islâm*. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.

_______. *Tafsîr Mahâsin at-Ta'wîl*. Jilid III, Beirût: Dâr al-Fikr, 1978.

al-Qattân, Mannâ'. *Al-Tasyrî' wa al-Fiqh al-Islâmî: Târikhan*

wa Manhajan. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1989.

_______. *Al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâmî*. Riyâd: Mu'assasah al-Risâlah, t. th.

al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*. Jilid XVI, Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M.

al-Sâbûnî, Muhammad 'Alî . *Rawâ'i al-Bayân*, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm,* terj. Mu'ammal Hamidy dan Imron A. Manan, *Terjemahan Tafsir Ayat Ahkam ash-Shabuni*. Buku I, Surabaya: Bina Ilmu, 1987.

al-Suyûtî, Jalâluddîn 'Abdurrahmân. *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Terj. Rohadi Abu Bakar. *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran*. Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi, t. th.

al-Syahrazûrî. *Adab al-Muftî wa al-Mustaftî*. Beirût: Maktabah al-'Ulûm wa al- Hikam'Alam al-Kutub, 1407 H.

al-Syâtibî, Abû Ishâq. *Al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syari'ah*. Juz II, Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1975.

al-Tabâtabâ'î, *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*. Juz V, Beirût: Mu'assah al-'Alamî li al-Matbû'ât, 1991.

_______, *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*. Juz XVI, Beirût: Mu'assasah al-'Alamî li al-Matbû'ât, 1991.

al-Thabarî, Ibnu Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*. Jilid II, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999 M.

Al-Uthaimin. *Aqidah Muslim dalam Tinjauan Al-Qur'an Al-Sunnah*. Bekasi: Daar el-Salam, 2009

al-Wâhidî, 'Âlî bin Ahmad. *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969.

al-Wansyarîsî. *al-Mi'yâr al-Mugrib wa al-Jâmi›'al-Mu'rib 'an Fatâwâ 'Ulamâ' Afriqiyyah wa al-Andalus wa al-Maghrib*. Beirût: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1401/1981.

Al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim*, Surabaya: al-Hidayah, tt.

al-Zuhailî, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Fiqh Islam wa Adillatuhu*. Jilid IX, Jakarta: Gema Insani Press, 2011.

Amin, K.H. Ma'ruf, et. all. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga, 2011.

Ammerman, Nancy T., “Studying Everyday Religion: Challenges for the Future” in Everyday Religion: *Observing Modern Religious Live.* Oxford University Press, Inc 2007.

Andrew Coulson, Education and Indoctrination in the Muslim World Is There a Problem? What Can We Do about It?, *Policy Analysis,* No.511, 2004.

An-Na’im, Abdullah, *Islamic and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Anshary Az, H. A. Hafizh, et all. *Ensiklopedi Islam*. Jilid 3, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve,1997.

Anshary, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekuler, tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1949-1959,* Bandung: Pustaka Salman, 1981.

Antje Wiener (2009), “The Quality of Norms is What Actors Make of It Critical Constructivist Research of Norms”, *Journal of International Law and International Relation*, Vol. 5, No. 1.

Antje Wiener, *A Theory of Contestation* (New York: Springer, 2014).

Anwar, Syamsul. *Studi Hukum Islam Kontemporer.* Jakarta: RM Books, 2007.

Arief Mudatsir Mamdan, *Krisis Ideologi Catatan tentang Ideologi Politik Kaum Santri Studi Kasus Penerapan Ideologi Islam PPP* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2009).

Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20 Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas* (Jakarta: Kencana, 2012).

Arif, Muhammad, “Pendidikan Agama Islam yang Inklusif-Multikultural dalam Bingkai Keislaman dan Keindonesiaan” *Jurnal Al-Fikr*. Volume 15 Nomor 2 Tahun 2011.

Arkoun, Mohammed, “The Concept of Authority in Islamic

Thought: La Hukma illa Lillah", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies,* Montreal: McGill University, 1992.

Ash Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

_______. *Peradilan dan Hukum Acara Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997.

_______. *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997.

_______, *Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman,* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961.

Asrohah, Hanun. *Pelembagaan Pesantren Asal Usul Dan Perkembangan Pesantren Di Jawa,* Disertasi IAIN Jakarta, 2001.

Asroni, Ahmad, "Membendung Radikalisme, Merajut Kerukunan Umat Beragama: Sebuah Upaya Rekonstruktif terhadap Pengajaran Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum", *Penamas*, XXIV. (1). 2011.

Assyaukani, Luthfi. *Islam Benar Versus Islam Salah*. Jakarta: Katakita, 2007.

Asy'ari, Musa, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*. Yogyakarta: Penerbit Lesfi, 2002.

Azizi, Ahmad Qodri Abdillah. "Redefinisi Bermazhab dan Ijtihad", dalam *Mimbar Hukum*. No. 56 THN:XIII, (2002).

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Millenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

_______, Distinguishing Indonesian Islam Some Lessons to Learn, dalam Jajat Burhanuddin dan Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: ICAS/Amsterdam University Press, 2013), 72-73.

_______, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III* (Jakarta: UIN Press-Kencana, 2012).

_______, Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case, dalam Charlene Tan (ed.). *Reform in Islamic Education International Perspectives*. London, Bloomsbury Academic: 2014).

_______, The Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamaah in Southeast Asia: The Literature of Malay-Indonesian Ulama and Reforms. *Heritage of Nusantara International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vo. 2 No. 1 Juni 2013.

_______ dan Jamhari, Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis, dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty (ed), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006).

_______, Dina Afrianty dan Robert W. Hefner, Pesantren dan Madrasah: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman (eds.) *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007).

Backer, Larry Catá, *Harmonizing Law in an Era of Globalization: Convergence, Divergence, and Resistance*, Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2007.

Baidhawy, Zakiyuddin, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga, 2005.

Balmer, Brice H., *Meeting Our Multifaith Neighbors*. Waterloo: Herald Press, 2006.

Barnes, L. Philip, "Ninian Smart and the Phenomenological Approach to Religious Education", *Religion*. 30:4, 2011.

Bartholomew, John Ryan.*Alif Lam Mim Kearifan Masyarakat Sasak,* penerjemah Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Barton, Greg. and Greg Fealy, *Nadlatul Ulama, Traditional Islam, and Modernity in Indonesia* Victoria: Monash University, 1996.

Bekim Agai, Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of The Fethullah Gulen Group, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman. eds. *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007).

Bennett, Clinton, *Muslims and modernity: An Introduction to the Issues and Debates,* London: Continuum, London-New York, 2005.

Bowen, Jhon R., "You May Not Give It Away": How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence" dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 5, No. 3 (1998).

_______, "Consensus and Suspicion: Judicial Reasoning and Social Change in an Indonesian Society 1960- 1994", dalam *Law & Society Review*, Vol. 34, No. 1 (2000)

Bruinessen, Martin van, (ed.), *Contemporary Development in Indonesian Islam, Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.

_______. "Tradisionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," dalam Farish A. Noor, Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library" *Bijragen tot de Taal-, Land-en Volkenkeunde*, deel 146, 2/3de Afl. (1990).

Brusawiy, Isma'il Haqqiy al-, *Tafsir Ruh al-Bayan* , tt: Maktabah Uthmaniyah, 1331 HBudiwanti, Erni. 2014. "The purification Movement in Bayan, North Lombok Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism". dalam Brigitta Hauser-Schaublin and David D. Harnish (editors). *Between Harmony and Discrimination Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationship in Bali and Lombok*. Leiden Boston: Brill; Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: 2000, LKiS).

Cammack, Mark E., "Islam and Nationalism in Indonesia:

Forging an Indonesian Madhhab", dalam *The Islamic School of Law; Evolution, Devolution, and Progress,* Peri Bearman, Rudolph Peters and Frank E. Vogel (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufur dalam al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Chaplin, Chris. Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse. *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies,* 7,(2), 2014.

Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination: the Case in Indonesia* (New York: Routledge, 2011).

Chen, Kuan-Hsing, *Asia as Method: Toward Deimperialization,* Durham and London: Duke University Press, 2010.

Clifford Geertz*, Islam Observeb,* Chicago: University of Chicago Press, 1968.

_______, *The Religion of Java* (Glence: The Free Press, 1960).

Cobb Jr., J. B., *Transforming Christianity and the World, a Way Beyond Absolutism and Relativism*. Maryknoll, NY: Orbis Book, 1999).

Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence,* Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

Dahlan, Abdul Aziz, *et all*. E*nsiklopedi Hukum Islam*. Vol. I, II, III, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Daulay, Haidar Putra. *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara,* Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

David Karen, "Life Course: Stages and Institutions - Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age by Michael W. Apple." *Contemporary Sociology* 23, no. 4 (07, 1994): 572, proQuest.com.

Day Howell, *Sufism and Indonesian Islamic Revival,* Th e Journal of The Asian Studies 60, no.2, 2001.

Daya, Burhanuddin, *Agama Dialogis: Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan antaragama*. Yogyakarta:

Mataram-Minang Lintas Budaya, 2004.

Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya*. Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.

_______. *Bahan Penyuluhan Hukum* (*Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Indonesia*). Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 1996/1997.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.

Dhakidae, Danie, "Dian-Interfidei: Sebatang Lilin di Tengah Pergumulan antar Iman" dalam http://www.interfidei.or.id/newsletter-interfidei.html, diakses tanggal 21 Agustus 2015.

Dhofier, Zamakhsyari *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java, PhD Thesis ANU.*

_______. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Din Wahid, Nurturing The Salafi Manhaj: A Studi of Salafi Pesantren in Contemporay Indonesia, *Dissertation*. Utrecht University Nederland, 2014.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

_______. *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos, 1995.

Dokumen Tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah, Surabaya, tidak diterbitkan, tt

Dokumentasi Sekolah Lintas Iman Priode 3 "Kuliah Dialog dalam Aksi" dengan tema *Membangun Spiritualitas Hidup berbangsa,* (Februari–Mei 2012).

Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance,* London&New York:

Routledge, 1995.

Durkheim, Emile, *The Division of Labour in Society,* New York: The Free Press, 1968.

Eagleton,Terry.*Ideology: An Introduction*.London: Thetford Press, 1991.

Effendy, Bahtiar, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003)

Eickelman, Dale F. dan Salvatore, Armando, "Public Islam and the Common Good", dalam *Etnográfica,* Vol. X (1), (2006).

Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis,*England: Curson Press, 1999.

Elliot, Paula. Mapping the Terrian (s) of Ideology in New Urban Teachers Professional Development Experiences, dalam Lilia I. Bartolome (editor), *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*. New York: Peter Lang, 2008.

Elson, R. E. , "Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945", dalam *Indonesia, No. 88* (Oct., 2009).

Ernest Gellner, *Muslim Society,* Cambridge: University Press, 1981.

Esposito, John L., *Islam and Politics,* Syracuse University Press, 1998.

F.de Jong dan B. Radtke (eds), *Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia,* diterbitkan di dalam *Islamic Mysticism Contested: thirteen Centuries of Controversies and Polemics,* Leiden: Brill, 1999.

Faizah, Pergulatan Teologi Salafi dalam Mainstream Keberagamaan Masyarakat Sasak, *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 16, no. 2, 2012.

Fathurrahman Muhtar, Pola Pengembangan Ponpes NW Pasca Wafatnya TGH. M. Zainuddin Abdul Majid, *Jurnal Penelitian Keislaman,* Vol. 9, no. 1, 2013, IAIN Mataram.

Fauzan Fathullah, *Al-Khatmu al-Muhammad al-Maklum,* tp. 1985,

Fawaz bin Hulayyil as-Suhaimi, *Begini Seharusnya Berdakwah,* terjemah dari Ususu Manhaj al-Salaf, Cet. V (Jakarta: Darul Haq, 2015).

Feener, R. Michael, "Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab", dalam *Islamic Law and Society 9, 1,* Leiden: Koninklijke Brill NV, 2002).

_______, "Social Engineering through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh" dalam *Islamic Law and Society*, vol. 19 No. 3, (2012).

_______, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Florian Fohl. "Negotiating Religious and National Identities in Contemporary Indonesia Islamic Education." *Cross Currents* 61, (2011), no. 3: 399-414. *Humanities Full Text (H.W. Wilson)*, EBSCO*host*.

Forte, David F., *Studies in Islamic Law; Classical and Contemporary Application,* Lanham, Maryland: Austin & Winfield, 1999.

Galib M, Muhammad. *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments* (London: Pluto Press, 2003).

Geertz, Clifford, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973). Bandingkan dengan P. Norris, dan R. Inglehart, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. 2nd Ed. USA: Cambridge University Press. 2011.

_______ dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, Yogyakarta: Kreasi wacana, 2009.

GF.Pijper, *Fragmenta Islamica: Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad* XX, Terj. Tudjimah, Jakarta: UI Press, 1987.

Ghazali, Abd Moqsith. "Argumen Metodologis CLD KHI",

diakses dari http://islamlib.com. tulisan ini sebelumnya dimuat di rubrik Swara, Kompas. Senin. 7 Maret 2005.

Glenn E. Robinson, Hamas as Social Movement, in Wiktorowicz, Quintan (editor), *Islamic Activism and Social Movement Theory A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

Griffel, Frank, "Introduction", dalam *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context,* Abbas Amanat and Frank Griffel (edt.)

Gross, Zehavit, *Promoting Interfaith Education Through ICT- A Case Study*. International Handbooks of Religion and Education Volume 4, 2010.

H. Bashori A. Hakim, Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi di Nusa Tenggara Barat, Studi Kelompok Salafi di Ponpes Darush-Shifa', *Harmoni Jurnal Multikultural & Multireligius,* Vol. 13, no. 2.

H. S. M., Latif. Kasus Jodoh dan Perkawinan. Jakarta: BP4 Pusat, 1973.

Hallaq, Wael B., "Can the Shari'a be Restored?", dalam *Islamic Law and the Challenges of Modernity,* Yvonne Yazbeck Haddad and B.F. Stowasser (edt.), Lanham, Maryland: Altamira Press, 2004.

_______, *The Impossible State; Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia Press, 2013.

_______. "From *Fatwâs* to *Furû':* Growth and Change in Islamic Substantive Law". *Islamic Law and Society.* 1, no. 1 (1994).

Hamidah, Tutik. "Peraturan Perkawinan dalam Perundangan-Undangan di Indonesia", *Tesis.* Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2000.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar. Juz II,* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

Handrianto, Budi. *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia*. Jakarta: Hujjah Press, 2007.

Hasan, Husain Hamid. *Nazariyyah al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971.

Hasanuddin. "Perkawinan Cambur Antara Agama dalam Perspektif Islam" dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga. *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama Perspektif Perempuan dan Pluralisme*. Jakarta: Kapal Perempuan, 2006.

Hashim, Chen Noraini and hasan Langgulung, "Islamic Religious Curriculum in Muslim Countries: The Experiences of Indonesia and Malaysia" Bulletin of Education and Research, June 2008, Vol. 30 no. 1.

Hasyim, Syafiq. *Bebas dari Patriakhisme Islam*. Jakarta: KataKita, 2010.

Hazairin, *Demokrasi Pancasila,* cet. 2, Jakarta: Tintamas, 1973.

_______, *Hukum Baru di Indonesia*, Djakarta: Bulan Bintang, t.t.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

_______ dan Horvatich, Patricia (eds.) *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia,* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Henri Lauziére, The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From The Perspective of Conceptual History, *Journal Midle East Study,* no 42 (2010).

Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional untuk Lembaga Keuangan Syariah. Jakarta: DSN MUI dan BI, 2003.

Hing, Lee Kam. *Education and Politics in Indonesia 1945-1965*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1995.

Holleman, J. F. and Sonius, H. W. J., eds., *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Hooker, H.B. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*. Bandung: Teraju, 2003.

_______, “The State and Shari’a in Indonesia”, dalam *Shari’a and Politics in Modern Indonesia,* Arskal Salim dan Azyumardi Azra (eds.), Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

_______, *Indonesian Syariah: Defining National School of Islamic Law*, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, 2008.

Hosen, Ibrahim. “Sekitar Masalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia”. Jakarta: MUI, 1992.

Hosen, Nadirsyah, “Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate” dalam *Journal of Southeast Asian Studies,* 36 (3), The National University of Singapore, October 2005.

Hosen, Nadirsyah. “Behind The Scene: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia 1977-1998”. *Journal Islamic Studies.* 15, no. 2 (2004).

http://alirsyad.net/tentang-al-irsyad/. Diakses tanggal 1 Oktober 2017.

http://blogcp.sttjakarta.ac.id/?listing=dian-dialog-antariman-interfidei, diakses tanggal 20 Agustus 2015.

http://ditpdpontren.kemenag.go.id/profil-direktorat-pd-pontren/

http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=224.

http://langitan.net/?page_id=76 diakses tanggal 24 Maret 2016.

http://nasional.kompas.com/read/2017/03/24/19084521/. Diakses tanggal 28 April 2017.

http://tijaniyahlentengagung.blogspot.com/2011/12/tijaniyah-jawa-timur.html

http://www.tidjaniya.com: al-Mauqi’ al-Rasmi li at-Tariqah al-Tijaniyah.

http://www.uin-suka.ac.id/

https://attijany.wordpress.com/muqaddam-tijany/.

https://ppim.uinjkt.ac.id/id/riset-ppim-78-guru-pai-setuju-penerapan-syariat-islam-di-indonesia. Diakses 09 September 2017.

https://ppim.uinjkt.ac.id/id/riset-ppim-78-guru-pai-setuju-penerapan-syariat-islam-di-indonesia. Diakses 09 September 2017.

https://www.amnesty.nl/

https://www.merdeka.com/peristiwa/yusril-kritik-ucapan-jokowi. Diakses tanggal 28 April 2017.

Hurgronje, Snouck, *Mekkah II,245,255,* (*Mekkah in the Letter part of 19th Century*, 180,185) dan *Verspreide Geschriften, III,* 68.

Hussin, Iza R., *The Politics of Islamic Law; Local Elites, Colonial Authority, and the Making the Muslim State,* USA: The University of Chicago Press, 2016.

Ibnu Kasîr, 'Imâduddîn 'Abdul Fidâ' Ismâ'îl al-Quraisyî al-Dimasyqî. *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*, Jilid II. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 H/1997 M.

Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.), 2068.

_______. *Lisân al-'Arab,* Vol. XV. Beirût: Dâr S*â*dir, t.th.

Ibnu Qoyyim, *Al-Sawa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyah wa al-Mu'attilah* (Beirut: Dar al-Asiman, 1988).

Ibnu Rusyd, Abû al-Walîd Muhammad. *Fatâwâ Ibn Rusyd, 3 Jilid*. Beirût: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1987.

Ibnu Taimiyah. *Fatâwâ Ibn Taimiyyah,* diedit oleh 'Abdurrahmân an-Najdî. Ttp.: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.t.

_______. *Majmû' al-Fatâwâ*. Vol. XXXIX, Riyâdh: Matba'ah al-Riyâd, 1381/1961.

Ibnu Zakariyâ, Abû al-Husain Ahmad Ibn Fâris. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Beirût: Dâr Ihyâ al-Turâs al-'Arabî, 2001 M/1422 H.

Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiyyat Manhajuhu wa Thatbiquhu* Jilid II (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.).

Ichtijanto, "Perkembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.

_______. *Perkawinan Campuran dalam Negara Republik Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2003.

Iik A. Mansurnoor. Maintaining Religious Tradition in Brunei Darussalam: Inspiration and Challenges, dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory (Editor). *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kualalumpur: Yayasan Ilmuan, 2011).

Ikyan Badruzzaman, *Syeikh Ahmad Tijani dan Perkembangan Tarekat Tijaniyah,* Garut: Zawiyah Tarekat Tijaniyah, 2007.

Ilic, Julia Sheetz-Willard, Per Faaland, Rebecca Mays, dan Angela, "Interreligious Dialogue Reconsidered: Learning from and Responding to Critique and Change" *Journal of Ecumenical Studies,* 47:2. Spring 2012.

Imam Suprayogo, *Quo Vadis Madrasah, Gagasan, Aksi dan Solusi Pembangunan Madrasah* (Yogyakarta: Hikayat, 2007).

Inamullah, Hafiz Muhammad, Hafiz Hifazatullah, Muhammad Sarwar, Naeemullah Khan, and Khalid Sultan. "Reforming The Madrassah System Of Education In Pakistan." *Contemporary Issues In Education Research* 3 (2010). no. 4: 43-46. *Education Research Complete*, EBSCO*host*.

Irawan, Deni. "Kawin Beda Agama dan Hak Asasi Manusia di Indoensia", *Tesis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Isbah, M Falikul. "Religiously Committed and Prosperously Developed: the Survival of *pesantren* salaf in modern Indonesian Islamic education" *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, no. 1 (2012).

Jackson, Elisabeth and Parker, Lyn. 'Enriched with Knowledge': Modernisation, Islamisation and the Future of Islamic Education in Indonesia. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 42, No. 1, 2008.

Jaiz, Ahmad Hartono. *Bahaya Islam Liberal*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.

Jajat Burhanudin, Pesantren, Madrasah, dan Islam di Lombok, dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty, eds. *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006).

Jamaludin, Begini Seharusnya Memilih Teman, dalam MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013.

Jannatî, Muhammad Ibrâhim. *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*. Terj. Ibnu Alwi Bafaqih (et. al), *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*. Jilid III, Jakarta: Cahaya, 2007.

Jeremy Kingsley, Tuan Guru, Community and Conflict in Lombok Indonesia, *Dissertation*, (Melbourne Law School The University of Melbourne, 2010).108-109. Lihat juga Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors and The Power of Mekkah A Sasak Community on Lombok* (Sweden: ACTA Universitis Gothoburgensis, 1981).

John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Modern Islam*, Jilid 3, cet. 2 (Mizan, 2002).

Jonathan P. Berkey, Madrasah Madievel and Modern: Politic, Education, and The Problem of Muslim Identity, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman, eds. *Schooling Islam the Culture and Politics,* 52-54.

Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11) (2014).

Kamal, Zainun. "Kawin antar-*Umat* Beragama", dalam Ahmad Nurcholish, *Memoar Cintaku*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Kamal, Zainun. "Menafsir Kembali Pernikahan Antar Umat Agama", dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga, ed. T*afsir Ulang Perkawinan Lintas Agama Perspektif Perempuan dan Pluralisme*. Jakarta: Kapal Perempuan, 2004.

Kamaruzzaman dan Patrick Jory, Eds. *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kualalumpur: Yayasan Ilmuan, 2011).

Kamba, W. J., "Comparative Law: A Theoretical Framework", dalam *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 23 (1974).

Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah Kurun Modern* (Jakarta: LP3S, 1994).

Karen Bryner, *Piety Projects: Islamic School for Indonesia's Urban Middle Class* (PhD Dissertation The Graduate School of Arts and Science, Columbia University, 2013).

Kau, Sofyan A.P. dan Zulkarnain Suleman. "Menuju Tafsir Agama yang Berkeadilan Gender: Keniscayaan Peran Perempuan dalam Dunia Publik". *Jurnal Universitas Paramadina*, 10, no. 1 (2013).

_______. *Islam Responsif.* Gorontalo: Sultan Amai, 2013.

_______. *Nalar Kreatif Metode Penemuan Hukum Islam*. Gorontalo: Sultan Amai Press, 2008.

_______. *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Mitra Pelajar, 2013.

Kementerian Agama NTB, *Rekapitulasi Data Pendidikan Tahun 2011/2012* (Mataram, Kemenag NTB, 2012).

_______, *Rekapitulasi Data Pendidikan Tahun 2014*.

Kementerian Agama RI, *Statistik Pendidikan Islam Tahun 2015/2016* (Jakarta: Kemenag, 2016).

Keputusan Rapat Kerja Nasional Majelis Ulama Indonesia. Jakarta: MUI, t.t.

Kersten, Carool, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

Khair, Damrah, "Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional" dalam *Disertasi,* Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1997.

Khalîfah, Hâjjî. *Kasyf az-Zunûn*. Jilid II, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413/1992.

Komaruddin Hidayat. *Psikologi Beragama: Menjadikan Hidup lebih Nyaman dan Santun,* Jakarta: Hikmah, 2007.

Lee Kam Hing, *Education and Politics in Indonesia 1945-1965* (Kuala Lumpur: Universitas of Malaysia Press, 1995).

Libson, Gideon, "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law: Al-rujű'u ilâ al-'Urfi Aḥadu al-Qawâ'idi al-Khamsi allatî Yatabannâ 'Alayhâ al-Fiqhu", dalam *Islamic Law and Society,* Vol. 4. No. 2 (1997).

Lilia I. Bartolome, Beyond the Fog of Ideology, dalam Lilia I. Bartolome (ed.), *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*, (New York: Peter Lang, 2008).

Liliweri, Alo, *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur.* Jogjakarta: LKiS, 2005.

Liow, Joseph Chinyong. 2011. "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11): 1383-421.

Listia, Laode Arham, Lian Gogali, *Problematika Pendidikan Agama di Sekolah: Hasil Penelitian Tentang Pendidikan Agama di Kota Jogjakarta 2004-2006*. Yogyakarta: Interfidei, 2007.

Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 1971).

Lukens-Bull, Ronald. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Pilgrave Macmillan, 2005).

Lupiyanto, Ribut, Rohingya, Kemanusian, dan Perdamaian" *Opini Media Indonesia*. No. 12430, Edisi Jumat, 22 Mei 2015.

M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis, dan NU* (Jakarta: Diktis Depag RI, 2007).

M. Nashrullah Ma'shum, Sambutan dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah*, edisi 3, Desember 2013.

Ma'arif, Syamsu, Islam dan Pendidikan Pluralisme (Menampilkan Wajah Islam Toleran Melalui Kurikulum PAI Berbasis Kemajemukan) Disampaikan dalam *Annual Conference* Kajian Islam (Lembang Bandung Tanggal 26-30 November Tahun 2006.

Ma'rifah, Indriyani, "Belajar Islam Inklusif dari Bangku Sekolah: Menilik Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di SMA Budi Mulia Dua Yogyakarta" dalam Suhad, dkk., *Mengelola Keragaman di Seolah: Gagasan dan Pengalaman Guru*. Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Progam Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2016.

Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.

_______, dkk. *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayayan Wakaf Paramadina-The Asia Foundation, 2004.

Magnis-Suseno, Franz, "Religious Harmony in Religious Diversity: The Case in Indonesia," dalam Michael Pye (ed.), *Religious Harmony: Problems, Practice and Education*. Berlin: Walter de Gruyter Gmbh & Co, 2006.

Mahfudh, Sahal. *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konber Nahdlatul Ulama 1926-1999 M*. Surabaya: Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN) NU Jatim, 2005.

Majalah *Mimbar Hukum*. Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Nomor 5 Tahun III. (1992).

Majalah Panjimas, No. 710 Tahun XXXIV (12-20 Februari 1992).

Majelis Ulama Indonesia (MUI). *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: MUI 1995.

_______. *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005.

_______. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003.

_______. *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia Masjid Istiqlal Jakarta, t.th.

_______. *Himpunan Keputusan Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005*. Jakarta: MUI, 2005.

_______. *Ikhtiar Meningkatkan Pelaksanaan Hukum-Hukunt Islam dalam Mensukseskan Pembangunan Serta Ketahanan Nasional*. Jakarta: MUI, 2005.

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam P.P. Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Al-Qur'an: tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

Mansur, "Kontekstualisasi gagasan Fiqh Indonesia T. M. Hasbi As-Shiddieqy (Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi)", dalam *Asy-Syir'ah (Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum)*, Vol. 46, N0. 1, (Januari-Juni 2012).

Mansurnoor, Arifin. "Islam in Brunai Darussalam: Negotiating Islamic Revivalism and Religious Radicalism" *Journal Islamic Studies*, No.1 (Spring 2008).

Marcia K. Hermancen, *The oxford Encyclopedia of the Islamic World Provides Comprehensive* (pdf) Scholarly coverage of the full.

Marjoned, Ramlan. *K.H. Hasan Basri 70 Tahun*. Jakarta: Media Da'wah, 1990.

Martin Van Bruinessen, *adz-Dzakhirah Al-Islamiyyah*, edisi 18, dan edisi 19.

_______, "Controversies and Polemic Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia", di dalam buku

F.de Jong & B. Radtke (eds).
_______, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn*" (Singapore: ISEAS, 2013).
_______, *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden: Brill, 1999.
_______, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat,* Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
_______ dan Julia Day Howell, *Sufism and the "Modern"in Islam,* (USA & Canada: St. Martins Press, 2007). Terutama pada bab III, *Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks*.
Mas'oed et al. Mas'oed, Mohtar, Pangabean, S. Rizal and Azca, Muhammad Najib, "Social resources for civility and participation: the case of Yogyakarta". In Robert W. Hefner (ed.), *The politics of multiculturalism: pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, (Hawai University Press, 2001.
Mayida Zaal. "Islamophobia in Classrooms, Media, and Politics (2012):" *Journal Of Adolescent & Adult Literacy* 55, no. 6.
Menchik, Jeremy, "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia", dalam *Comparative Studies in Society and History* 2014; 56 (3).
_______, The co-evolution of sacred and secular: Islamic law and family planning in Indonesia", dalam *South East Asia Research*, 22, No. 3 (2014).
Messick. "Media Muftis: Radio Fatwas in Yemen," in *ILI*.
Meuleman, J. (2011). Dakwah, competition for authority, and development. *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde, 167*(2).
Meye, Cassi, "Engaging Interfaith Studies Across the Curriculum: From Niche to Norm" *The Journal of Interreligious Studies.–Newton* 13. 2014.
Michael W. Apple, *Democratic Education in a Conservative Age* (New York: Routledge, 1993).

_______, *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002).

_______, The Politic of Official Knowledge: Does a National Curriculum Make Sense?, *Discourse,* vol. 14, no. 1 (1993).

Minako Sakai, Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi, dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, number 1, 2012.

Misbahur Rehman, Reforms in Pakistiani Madrasas: Voices from Within, dalam Charlene Tan (ed.). *Reform in Islamic Education International Perspectives*. London, Bloomsbury Academic: 2014.Mizan Qudsiah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah*. (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'I, 2013).

MK, M. Anshary. *Hukum Perkawinan di Indonesia Masalah-Masalah Krusial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Moedjono, Imam, "Peran Pendidikan Islam dalam Mewujudkan Kerukunan antar Umat Beragama", dalam *Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial*. Yogyakarta: Aditya Media, 1997.

Monib, Mohammad dan Ahmad Nurcholish. *Fiqh Keluarga Lintas Agama Panduan Multidimensi Mereguk Kebahagiaan Sejati*. Yogyakarta: Kaukaba, 2013.

Mubarak, Jaih. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2002.

Mudzhar, M. Atho'. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia :Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.

_______. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Mughits, Abdul. *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2008.\

Muhaimin, Abdul Ghafur. *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Javanese Muslims,* Disertasi di ANU-Canberra, 1995.

Mukti, Abdul. *Pembaharuan Lembaga Pendidikan Islam di Mesir: Studi tentang Sekolah-Sekolah Modern Muhammad Ali Pasya* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008).

Muhaimin AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon,* 2001.

Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam: Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan*. Bandung: Nuansa, 2003.

Muhammad bin Abdul Wahhab, *Tauhid Pemurnian Ibadah Kepada Allah*. Wazarah al-Syu'un al-Islamiyah, 1419.

Muhammad bin Shalih Al-Uthaimin, *Aqidah Muslim dalam Tinjauan Al-Qur'an dan Al-Sunnah* (Bekasi: Daar el-Salam, 2009).

Muhammad Imarah, *Thayyarat al-Fikr al-Islam* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1995).

Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Uṣűl al-Syarî'ah,* Beirut: Al-Intisyâr al-'Arabî, 2004.

Muhibbin, *"Pendidikan Agama dan Keagamaan menjadi Solusi Mengatasi Konflik" http://muhibbinnoor.walisongo.ac.id/?op=informasi&sub=2&mode=detail&id=821&page=1/html. Diakses pada tanggal 18 Mei 2015*.

Muhibbudin. "Perkawinan dengan Musyrikah dalam Tafsir *al-Manar* dan Penafsiran Hukum Kawin Beda Agama di Indoensia". *Tesis.* Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 10, N0. 3, (1999).

Mulia, Siti Musdah. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Pengaruhnya terhadap Perlindungan Hukum Perempuan" dalam *Jauhar,* 4, no. 2 (2003).

_______. "Menafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama", dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga, ed., T*afsir Ulang Perkawinan Lintas Agama Perspektif*

Perempuan dan Pluralisme. Jakarta: Kapal Perempuan, 2004.

_______. *Muslimah Reformis: Perempuan sebagai Pembaru Keagamaan*. Bandung; Mizan, 2005.

Munjid, Achmad, "Mengurai Tumpang-Tindih Pluralisme dan Relatifisme". Dalam *Prospek Pluralisme Agama di Indonesia*. Yogyakarta: DIAN/Interfidei, 2009.

_______, "Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS, 2015.

Murdianto dan Azwani, Dakwah dan Konflik Sosial Jama'ah Salafi di Gunungsari Lombok Barat, *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 9, no. 2, 2013.

Mustafa, Imam. "Pernikahan Lintas Agama dalam Perspektif Jaringan Islam Liberal: Analisis terhadap Pemikiran JIL tentang Pernikahan Lintas Agama", d *An-Nur,* II, no. 3, (2005).

Nabhân, Fârûq. *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî*. Beirût: Dâr al-Shadr, t. th.

Najib, Agus Moh., "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin", dalam *Asy-Syir'ah (Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum)*, Vol. 50. N0. 1, (Juni 2016).

Nashir bin Abd al-Karim Al-'Aql, *Islamiyah La Wahabiyah* (Saudi: Dar al-Fadilah, 2007).

Nasr, Sayyed Hosein. *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.

Newsletter Interfidei, Nomor 1 (April Tahun 1998), 3.

Newsletter Interfidei, Nomor 2 (Agustus Tahun 1998), 8.

Nizâm dkk. *al-Fatâwâ al-Hindiyyah*. 6 Jilid. Beirût: Dâr al-Ma'rifah li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr, 1393/1973.

Noer, Deliar. *Administrasi Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali, 1983.

Noorhaidi Hasan, Education, Young Islamists and Integrated

Islamic School in Indoenesia, *Studia Islamica*, Vol. 19, no. 1, 2012.

Noorhaidi Hasan, The Salafi Madrasas of Indonesia, dalam Farish A. Noor, Yonginder Sikand Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Nu'mân, Fuâdi. *Mulakhas Qâwa'id al-Lughah al-'Arabiyyah*. Juz II, Damaskus: Dâr al-Hikmah, t.t.

Nu'man, Abdul Hayyi. *Mazhab Ahl Sunnah wa al-Jama'ah Anutan Organisasi Nahdlatul Wathan* (Lombok Timur: PB NW, 2001).

_______ dan Sahafi Asy'ari, *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan,* 13-14.

Nuhrison M. Nuh, Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat, in Ahmad Syafi'i Mufid (editor), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia.*(Jakarta: Balitbangdiklat Depag, 2009).

Nurcholish, Ahmad. *Memoar Cintaku, Pengalaman Emperis Pernikahan Beda Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Nurlaelawati, Euis, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts,* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Nuruddin, Amiur. *Ijtihad Umar ibn al-Khaththab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.

Nuryatno, Agus. "Kontribusi Pendidikan Agama dalam Memperkuat Masyarakat Pluralistik Demokratik (Perspektif Islam)" http://www.interfidei.or.id/index.php?page=article&id=2.html Diakses Tanggal 18 Mei 2015 Pukul 22:25 Wib.

O.S. Eoh. *Perkawinan Antaragama dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Omid Safi, *The Politic of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2006). Lihat juga Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2011).

Otto, Jan Michiel, "Introduction: Investigating the Role of Sharia in National Law", dalam Jan Michiel Otto (ed.), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present,* Leiden: Leiden University Press, 2010.

Park, Jae Bong, "Managing Socio-Economic Crisis in Indonesia" dalam Sub bab Forging Friendship: Interfaith Civic Organisation in Yogyakarta, *Indonesia and the Malay World* Vol. 40, No. 116. March 2012.

Pengurus Wilayah NW NTB, *Dokumen Lembaga Pendidikan NW di Nusa Tenggara Barat tahun 2015*.

Peter Burke, *History and Social Theory* (New York: Cornel University Press, 1993).

Ponpes Abu Hurairah, *Dokumen Santri Abu Hurairah Tahun Ajaran 2016-2017*.

PPIM UIN Jakarta, "*Executive Summary*; Diseminasi Paham Eksklusif dalam Pendidikan Islam". Jakarta, September 2016.

_______, "*Policy Brief:* Tanggung Jawab Negara terhadap Agama". Jakarta, September 2016.

Puett, Tiffany, "On Transforming our World: Critical Pedagogy for Interfaith Education", Cross Currents, Vol. 55, No. 2, *Cultivating Religion*: *The Politics, Art and Ethics of Theology* Summer 2005.

PW Muhammadiyah NTB, *Sejarah Muhammadiyah di Nusa Tenggara Barat,* tt.

Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2) (2000).

Rabasa, Angel M. "Radical Islamist Ideologies in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 1 (2005).

_______. "Islamic Education in Southeast Asia", *Current Trend in Islamic Ideology,* 2005 September 12th.

Rafiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali, 1995.

Randa Elbih. Debates in the Literature on Islamic Schools. *Educational Studies* 48, (2012), no. 2.

Ridâ, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*. Juz II, IV, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M.

Riyanto, Waryani Fajar, "Mazhab Sunan Kalijaga (Refleksi Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Integratif di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga: 1963-2013), dalam *Asy-Syir'ah (Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum),* Vol. 47, N0. 2, (Desember 2013).

Robert W. Hefner, "Islamic Knowledge and Education in the Modern Age,"dalam *The New Cambridge History of Islam*, *Muslims and Modernity Culture and Society since 1800*, Vol. 6, edited by Robert W. Hefner (Cambridge Press, 2011).

_______, Introduction: The Culture, Politics, and Future of Muslim Education, dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman (Editor). *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007).

_______, Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia, dalam Robert W. Hefner (ed.) *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2009).

_______, Varieties of Muslim Politics: Civil vs Statist Islam, dalam *Islam in Indonesia Islamic Studies and Social Transformation*, Eds. Fuad Jabali and Jamhari (Indonesia-Canada Islamic Higer Education Project, 2002).

_______. "Public Islam and the problem of Democratization". *Sociology of Religion* (2001).

Robinson, Denise Cush dan Catherine, "Developments in

Religious Studies: Towards a Dialogue with Religious Education" *British Journal of Religious Education* Volume 36, Issue 1. 2014.

Roff, William R., Customory Law, "Islamic Law, and Colonial Authority: Three Contrasting Case Studies and Their Aftermath", dalam *Islamic Studies,* Vol. 49, No. 4 (Winter 2010).

Ropi, Ismatu, "The Politics of Regulating Religion State, Civil Society and The Quest for Religious Freedom in Modern Indonesia" in *Doctor Thesis* (Canberra: ANU, 2012), tidak dipublikasikan.

Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*. Jakarta: Logos, 1999.

S. Praja, Juhaya. "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: Rosda Karya, 2000.

Sa'adah, Mazroatus. "Peraturan Perkawinan Antaragama di Indonesia (Perspektif Muslim)". *Tesis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2000.

Sâbiq, al-Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. Jilid I, Beirût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1985.

_______. *Fiqh as-Sunnah*. Juz II, Beirût: Dâr al-Fikr, 1985.

Saiful Hamdi, "Politik Islah: Re-Negosiasi Islah, Konflik dan Kekuasaan dalam Nahdlatul Wathan di Lombok Timur, *Kawistara*, Volume 1, no. 1, 2011.

Saifullah, *Kiai Bahtsul Masa'il: Kiprah dan Keteladanan KH. Badri Mashduqi,* Yogyakarta: Lkis, 2007.

Salamah, Husniyatus, "Pendidikan Multikultural: Upaya Membangun Keberagaman Inklusif Di Sekolah" http://fitk.uinsby.ac.id/news/sertifikasi/30-karya-tulis/83-pendidikan-multikultural-upaya-membangun-keberagaman-inklusif-di-sekolah.html, Diakses Tanggal 22 Mei 2015.

Salim, Hairus HS, "Pendidikan Agama-Agama dan Etika di Perguruan Tinggi" dalam Nina Mariana Noor (edt.), *Manual Etika Lintas Agama untuk Indonesia*. Geneva:

Globethics.net, 2015.

Samsuri, *Tarekat Tijaniyah: Tarekat Eksklusif dan Kontorversial,* dalam Sri Mulyati (et.al) "Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia, Jakarta: Kencana, 2005.

Saparudin, Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan, *Laporan Penelitian Dosen Muda* (DP2M Dikti, 2007).

Sarjan, Andi, *Pembaharuan Pemikiran Fikih,* Jakarta: Dissertation, 2008, tidak dipublikasikan.

Schatch, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Calender, 1996.

Sekilas Tentang MUI, dalam *Mimbar Ulama*. No. 287/XXIV: Rabiul Awal 1423H/Juli 2002).

Sekretariat MUI. *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia,Wadah Musyawarah Para Zu'ama dan Cendikiawan Muslim*. Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, t.t.).

Shabana, Ayman, *Custom in Islamic Law and Legal Theory; The Development of the Concepts of 'Urf and 'Adah in Islamic Legal Tradition*, (New York: Palgrav Macmillan, 2010).

Shiddiqi, Nourouzzaman, "Muhammad Hasbi ash Shiddieqy: Pembaruan Pemikiran Islam", dalam *Jeram-Jeram Peradaban Muslim,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_______, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.

_______. *Anda Bertanya M. Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*. Bandung: Al-Bayan, 2002.

_______. *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 1, 3. Jakarta: Lentera Hati, 1421 H/2001 M.

Sholah, Sambutan dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

Sirri, Mun'im. "The Public Expression of Traditional Islam: the *Pesantren* and Civil Society in Post-Soeharto Indonesia" *The Muslim World*; Jan. 2010.

Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwâs of the Dâr al-Iftâ'*. Leiden/New York/Koln: Brill, 1997.

Smart, Ninia, *Secular Education and the Logic of Religion*. London: Faber and Faber, 1968.

Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pesantren, Madrasah, Sekolah,* Jakarta: LP3ES, 1986.

Sudin, Mahmouddin. *Perkawinan antar Agama, Inferfait Marriage.* Jakarta: Yayasan Keluarga Sejahtera, 1988.

Suhelmi, Ahmad, *Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir,* Jakarta: Teraju, 2002.

Sukarja, Ahmad. "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam", dalam Chuzaimah dan Hafiz Anshary, ed. *Problematika Hukum Islam Kontemporer.* Buku Pertama. Jakarta: LSIK, 1996.

Sukarnadi, Abdul Aziz. *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

Sukarnadi, Abdul Aziz. *Di Bawah Lindungan Rasulullah Menyibak Tirai Keagungan Sang Manusia Cahaya* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015).

Sukarnadi, Abdul Aziz. *Kertas-Kertas Berdawat Emas* (Yogyakarta: Samudra Biru, 2016).

Sumartana, Th., "Sejarah singkat, Visi dan Misi Institut Dian/ Interfidei" dalam *Newsletter Interfidei*. Edisi Khusus 10 Tahun Institut Dian/Interfidei. April 2001.

Suryaningsi, Arifa, "Pemanfaatan Multimedia dalam Pengajaran Toleransi Beragama di SMA 2 Sewon" dalam Suhadi, dkk., *Mengelola Keragaman di Sekolah: Gagasan*

dan Pengalaman Guru. Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Progam Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2016.

Suyanta, Sri. *Pola Hubungan Ulama dan Umara, (Kajian tentang Pasang Surut Peran Ulama Aceh), Disertasi*. Jakarta: PPS UIN Syarif Hidayatullah, 2005.

Swidler, Leonard "The Age of Global Dialogue" *Marburg Journal of Religion*: Volume 1, No. 2. July 1996.

Swidler, Leonard, *After the Absolute: the Dialogical Future of Religious Reflection.* Minneapolis: Fortress Press, 1990

Syaltût, Mahmûd. *Al-Fatâwâ*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991.

_______. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1979.

Syarah kitab *munniyatul murid* ini penulis jumpai di situs *http//www.cheikh-skiredj.com*

Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1993.

_______. *Ushul Fiqh*. Jilid 2, Jakarta: Logos Wacana llmu, 2001.

Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

Syeikh Sholeh Basalamah dan Misbahul Anam, *Tijaniyah Menjawab dengan Kitab dan Sunnah*, Jakarta: Kalam Pustaka, 2006.

Tabloid *Republika*, Jumat, 15 Agustus 2003, wawancara dengan Hery Sucipto.

Takeshi Kohno, Political Background of Islamic Education Institutions and the Reach of the State in Southeast Asia, *Studia Islamika*, Vol. 16, no. 2, 2009.

Talbani, Iik Aziz. "Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic Education" *Comparative Education Review,* Vol. 40, No. 1, Special Issue on Religion (Feb., 1996).

Tan, Charlene. "Educative Tradition and Islamic Schools in Indonesia" *Journal of Arabic and Islamic Studies* 14 (2014).

Tantowi, Jawahir. "MUI dalam Budaya Hukum Indonesia dan Kontribusisnya terhadap Penyelesaian Konflik", dalam *Budaya Hukum dan Kekerasan dalam Dinamika Politik Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, t.t.

Thalib, Sayuti. Hukum Kekeluargaan Indonesia. Jakarta: 1982.

The Jakarta Post. "RI Sees Myanmar's will to Care for Rohingya People" *The Jakarta Post* Vol. 33 No. 025, Friday May 22. 2015.

The Wahid Institute, *Utang Warisan Tak Kunjung Terlunasi* dalam "Laporan Kemerdekaan Beragama/Berkeyakinan (KBB) di Indonesia Tahun 2015". Jakarta: The Wahid Institute & Canada, 2015.

Thomson, Alex, *A Glossary of US Politics and Government,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Tim Analisis Statistik Pendidikan Islam, *Analisa dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah, dan Taman Pendidikan Qur'an tahun pelajaran 2011-2012* (Jakarta: Islamic Directory of Ministry of Religious Affairs).

Tim Kajian Fiqh Pondok Pesantren Sidogiri. *Buku Besar Keputusan Bahtsul Masail Santri Salaf Menjawab Pandangan Kitab Kuning Mengenai Berbagai Persoalan Keagamaan, Kenegaraan dan Kemasyarakatan*. Jawa Timur: Pustaka Sidogiri Benteng Ahlus Sunnah wal Jamaah, 1432 H.

Tim Penulis Departemen Agama, A. Muin dkk., *Ushul Fiqh II (Qaidah-Qaidah lstinbath dan Ijtihad),* ed. Peunoh Daly dan M. Quraish Shihab. Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag, 1986.

Tim Penulis Paramadina. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Mun'im A. Sirry, ed. Jakarta: Yayasan Paramadina dengan The Asia Foundation, 2004.

Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama,* Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006.

Tim Suara Muhammadiyah, Begini Ringkasan Ideologi Muhammadiyah Menurut Yunahar Ilyas" (http://www.suaramuhammadiyahid/2017/05/06).

Tuna Mustafa, *Madrasa Reform as a Secularizing Process: A view from the Late Russian Empire,* 2011, *Comparative Studies in Society and History* 53, no. 3.

Turner, Bryan S., *Religion and Modern Society; Citizenship, Secularisation and the State,* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Ulrike Freitag dan William G.Clarence Smith, *Diaspora Hadrami di Nusantara,* (book Review), dalam "Jurnal Studia Islamika: *Indonesian Journal For Islamic Studies*", Vol.6, no.1, 1999.

Ulyan Nasri, *Mengenal Ahl Sunnah wa Al-Jama'ah dalam Konteks Nahdlatul Wathan* (Lombok: CV. Al-Haromain, 2017).

Umar, H.M. Hasbi. *Nalar Fiqh Kontemporer*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, Jakarta: 2003. van Bruinessen, Martin, C*onservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme,* Jakarta: Al-Mizan, 2014.

Vlekke, B. H. M, *Indonesia in 1956: Political and Economic Aspects,* Netherlands: Netherlands Institute of International Affairs, 1957.

Waardenburg, Jacques (dkk), *Official and Popular Religion as a Theme in the Study of Religion,* The Huge: Mouton, 1979.

Wahid, Abdurrahman. "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaruan*, Jakarta: LP3ES, 1995.

Wahyudi, Yudian, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context

of Indonesian Fiqh" dalam *MA Thesis* (Institute of Islamic Studies, Canada: McGill University Montreal, 1993), tidak dipublikasikan.

_______, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika; Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* Yogyakarta: Nawasea, 2006.

Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim al-'Arabiyah al-Sa'udiyah, *al-Tauhid* (Riyad: Wazarah al-Ma'arif, 1999).

Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid* (Riyadh: Wazarah al-Ma'arif, 1999).

Website Interfidei Yogyakarta http://www.interfidei.or.id/home-interfidei.html.diakses tanggal 20 Agustus 2015.

Wijaya, Amrina R. http://magdalene.co/news-754-how-indonesian-school-system-segregates-believers.html, Diakses 11 April 2016.

Wildan, Muhammad, "Interfidei dan Pluralisme Agama di Indonesia" dalam *Thaqafiyyat: Jurnal Ilmu Budaya* Volume 11, No. 2. Juli-Desember 2010.

Wolhuter, A Abdool, Potgieter, F, Walt, J L van der, C. *Inter-Religious Dialogue in Schools: A Pedagogical and Civic Unavoidability*. Faculty of Education Sciences North-West University, Potchefstroom Campus, 2007.

Woodhouse, Hugh Miall, Oliver Rombos, dan Tom Tom, *Contemporary Conflict Resolution*. USA: Polity Press, 1999

www.detik.com. Diakses tanggal 30 Maret 2017.

Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Doa dan Wirid Mengobati Guna-Guna dan Sihir Menurut al-Qur'an dan Sunnah*, cet. 24 (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2014).

Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen, *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam: Amsterdam Univerity Press, 2008.

Yunus, Mahmud. *Hukum Perkawinan dalam Islam Menurut Madzhab Syafi'i, Hanafi, Maliki dan Hanbali*. Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1983.

Yusef Waghid, *Conceptions of Islamic Education* (New York: Peter Lang Publishing, 2011).

Zain Ul Abidin Sodhar, Shamshad Rasool, Khair-un-Nisa. Madrasah System of Education in Pakistan: Challenges and Issues. *International Research Journal of Arts & Humanities (IRJAH)*, vol. 14, 2015.

Zain, Mohammad bin Haji Othman, "Urf as a Source of Islamic Law", dalam *Islamic Studies,* Vol. 20, No. 4 (Winter 1981)

Zain, Muhammad dan Mukhtar Alshodiq. *Membangun Keluarga Humanis* (*Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Yang Kontroversial Itu*). Jakarta: Graha-cipta, 2005.

Zamharir, Muhammad Hari, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholis Madjid,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse, and School Reform* (London: Praegare, 2003).

Ziemek, Manfred. *Pesantren Dalam Perubahan Sosial,* Jakarta: P3M, 1986.

Zubaidah, Sami, "Islam and Nationalism: Continuities and Contradictions", dalam *Nations and Nationalism 10*, 4, (2004).

Zuhdi, Muhammad "Modernization of Indonesian Islamic Schools' Curricula, 1945-2003" International Journal of Inclusive Education Vol. 10 No.-4-5, July-September 2006.

INDEKS

J

L

M

N

Q

R

U

Z

PENULIS

Syahbudi Rahim, dosen di Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam (FSEI) IAIN Pontianak sejak tahun 2006 hingga sekarang. Menyelesaikan program Master di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2002. Saat ini sedang menempuh program Doktor pada bidang Studi Islam di universitas yang sama.

Beberapa artikel yang telah dihasilkan seperti *Kritik Wacana Syari'atisasi di Ruang Publik: Mengajukan Pancasila sebagai Epistemologi Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* yang dipresentasikan pada forum AICIS XII tahun 2012 di Surabaya serta *Kerangka Maqashid Syari'ah dan Implikasinya terhadap Kerukunan Umat Beragama di Indonesia (Pendekatan Dialogisme)* yang dipresentasikan pada forum AICIS XV tahun 2015 di Manado.

Penulis juga pernah mengikuti kegiatan di beberapa negara seperti *Training on Conflict Resolution and Mediation* di Wageningen, Belanda, tahun 2008, kemudian menjadi Fellowship at Academic Recharging on Islamic Higher Education (ARFI), Universität Wien, Austria, tahun 2014 serta mengikuti Fellowship at Partnership of Islamic Higher Education Scholarship (PIES) di Australian National University (ANU), Canberra, Australia, tahun 2016 selama dua semester.

Saat ini penulis sedang menggeluti penelitian tentang populisme Islam dan perilaku keagamaan generasi milenial. Salah satu penelitian yang telah dilakukan berjudul *Keterlibatan dan Resistensi terhadap Spirit 212 pada Organisasi Keagamaan Mahasiswa di Kota Pontianak tahun 2017*.

Nova Effenty Muhammad, dosen di Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo. Magister Syariah dan Hukum Islam UIN Alauddin Makassar 2013 dan meraih doktor tahun 2016 pada konsentrasi Syariah dan Hukum Islam di UIN Alauddin Makassar dengan judul desertasi *Perkawinan Beda Agama menurut Tinjauan Hukum Islam (Studi atas Fatwa MUI Tahun 2005)*. Pernah mengikuti program *Partnership in Islamic Education Scholarship* (PIES) di Australian National University (ANU), Australia, tahun 2016.

Saat ini, penulis sedang melakukan beberapa penelitian tentang *Realitas Perkawinan beda Agama (Perspektif Keluarga Sakinah)* serta *Pendidikan Teologi Anak dalam Perkawinan Beda Agama (Studi Kasus di Yogyakarta, Surabaya, dan Bali)*.

Hj. Muzaiyanah, S.Ag. M.Fil.I adalah seorang dosen dalam bidang Sejarah dan Peradaban Islam di Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam (SKI) Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Sunan Ampel Surabaya. Pendidikan S-1 Fakultas Adab (tamat 1997); dan Pascasarjana di IAIN Sunan Ampel Surabaya (tamat 2003). Pada saat ini sedang melanjutkan studi S-3 dengan memilih konsentrasi Sejarah dan Kebudayaan Islam di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Pada awal bulan Juli tahun 2008 (selama 2 minggu), berkesempatan mengunjungi Negara Kanguru untuk pertama kalinya, untuk melakukan *Benchmarking* dalam rangka "*TOT of Quality Assurance in Islamic Higher Education – in Indonesia & Australia*", tepatnya di University of Sydney (Usyd), University of Technology Sydney (UTS Internasional), University of Western Sydney (UWS), dan di Macquarie University. Kemudian untuk kedua kalinya kembali berkunjung ke negeri kanguru melalui beasiswa PIES (Patnership in Islamic Education Scholarship) di ANU (Australian National University), Canberra, pada Februari-Desember 2016. Selama di Canberra ini juga pernah mempresentasikan hasil risetnya di UWS (University of Western Sydney) dan di Monash University. Juga hadir atau sebagai peserta pada seminar internasional dengan tema "Aboriginal and Torres Strait Research Symposiom" di Western Sydney University, tanggal 13 September 2016. Dan pengalaman yang cukup prestisius adalah presentasi di CILIS (Centre for Indonesian Law, Islam and Society) di Melbourne Law School, The University of Melbourne, pada 15-16 November 2016.

Selain aktif dalam berbagai forum pertemuan ilmiah baik regional, nasional, maupun internasional, penulis juga aktif melakukan penelitian-penelitian. Karya-karya penelitiannya tujuh tahun terakhir ini antara lain: (1) *Spiritualitas Masyarakat Urban (Studi Makna Agama bagi Kehidupan Masyarakat di Perumahan Permata Siwalan Indah, Buduran, Sidoarjo)*, tahun 2011. (2) *Meningkatkan Potensi Masyarakat Desa Melalui Pengembangan Fungsi Masjid (di Desa Pajaran dan Sambirejo, Kecamatan Saradan, Kabupaten Madiun)*, tahun 2011. (3) *Ide Khilafah bagi Dunia Islam Perspektif Mahasiswa (Studi Kasus Gerakan Mahasiswa Fundamentalis di IAIN Sunan Ampel Surabaya)*, tahun 2012. (4) *Perlawanan Penganut Tarekat Terhadap Penjajah (Sejarah Perjuangan Syeikh Hasan Mukmin Melawan Belanda pada Akhir Abad ke-19 M)*, tahun 2013.

Saparudin, adalah dosen tetap Universitas Islam Negeri Mataram. Lahir di Leneng, Lombok Tengah, 15 Oktober 1978, meraih doktor pada Program Studi Pengkajian Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, konsentrasi Pendidikan Islam, tahun 2017, setelah berhasil mempertahankan Disertasi dengan Judul *Ideologi Keagamaan dalam Pendidikan: Diseminasi dan Kontestasi pada Madrasah dan Sekolah Islam di Lombok,* dengan predikat *cum laude*. Magister Pendidikan Islam diperoleh di Universitas Muhammadiyah Malang tahun 2004. Ia juga meraih wisudawan terbaik jenjang S-1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Mataram (kini UIN Mataram) tahun 2001. Ia memiliki perhatian pada isu-isu kontemporer pendidikan Islam dalam kaitannya dengan gerakan keagamaan dan *educational policies*.

Pada 2016, ia memperoleh beasiswa dari Department of Foreign Affairs and Trade (DFAT) untuk mengikuti Partnership in Islamic Education Scholarship (PIES), kerja sama Kemenag RI-Australia. Program ini mengantarkannya untuk studi di Australian National University (ANU) selama dua semester, di Department of Political and Social Change.

Beberapa riset yang telah dilakukannya tiga tahun terakhir misalnya; *Masjid dan Fragmentasi Sosial: Pencarian Eksistensi Salafi di Tengah Mainstream Islam di Lombok* (Didanai oleh Litapdimas Diktis Kemenag, 2018), *Salafism, State Recognition, and Social Tension: New Trend Islamic Education in Lombok* (didukung oleh PIES Project Australia, 2016); *Infiltrasi Ideologi Transnasional dalam Pendidikan Islam di Lombok* (didanai Diktis Kemenag, 2015), serta *Islamic Education in Indonesia: diversity and Its Challenges* (Didukung oleh Yala Raja Bath University, Thailand, 2015).

Sedangkan beberapa publikasi ilmiah satu tahun terakhir misalnya: *Gerakan Keagamaan dan Peta Afiliasi Ideologis Pendidikan Islam di Lombok* (Jurnal Miqot, 2018); *Merawat Aswaja dan Sustainabilitas Organisasi: Analisis Praksis Pendidikan Ke-NW-an* (Jurnal eL-Hikmah, 2017) serta *Salafism, State Recognition, and Social Tension: New Trend Islamic Education in Lombok* (Jurnal Ulumuna, 2017).

Arhanuddin Salim, lahir 16 Januari 1983 di Bulukumba, Sulawesi Selatan. Penulis menyelesaikan program S1 dan S2 di UIN Alauddin Makassar dengan konsentrasi Pendidikan Islam. Pada 2011 diangkat menjadi dosen tetap di IAIN Manado, Sulawesi Utara. Di tahun 2013 berkesempatan melanjutkan pendidikan S3 dengan konsentrasi Pendidikan Islam di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada Februari-Desember 2016 di tengah-tengah kesibukannya menyelesaikan disertasinya berjudul *Pendidikan Agama Lintas Iman: Studi Kompartif Pendidikan Lintas Iman di Interfidei Yogyakarta, ICRP Jakarta, dan Jakatarub Bandung*, penulis menjadi penerima Beasiswa PIES (Partnership in Islamic Education Scholarships) selama dua semester di Australian National University (ANU) Canberra-Australia. Selama di ANU penulis dibimbing langsung oleh Emeritus Professor Virginia Hooker.

Iksan Kamil Sahri, adalah Ketua LPPM STAI Al Fithrah, Surabaya, Lulusan S1 dan S2 UIN Sunan Ampel Surabaya ini sekarang sedang menyelesaikan program doktoralnya di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul disertasi *Dialektika Islam Tradisional di Indonesia: Respon Pesantren Salaf terhadap Agenda Pembaharuan Pendidikan*. Iksan tercatat pernah mengikuti program Partnership in Islamic Education Scholarships di Australian National University, Australia, tahun 2016 dan juga pernah mengikuti course program di Coady International Institute, St. Francis Xavier University, Canada, tahun 2013.

Buku-buku yang pernah ditulis dan dieditori di antaranya adalah *Fiqih Akhlaqi* (2010), *Manajemen Pendidikan Islam* (2013), *Pluralisme dan Islam Moderat NU untuk Indonesia* (2014), *Perawan: Konsep Islam dan Persepsi Muslimah Muda* (2014), *Falsafah Jawa* (2014), *Fiqh al Khamsah* (2015), dan *Islam Komprehensif* (2015). Selain menulis buku, Iksan juga menulis dan menerbitkan hasil penelitiannya di berbagai jurnal ilmiah serta menulis artikel popular di berbagai media di Indonesia.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

Mozaik Kajian Islam di Indonesia [*A Mosaic of Islamic Studies in Indonesia*] is a product of a unique scholarship program between Australia and Indonesia: the Partnership in Islamic Education Scholarships [PIES]. Funded by DFAT and administered in partnership with the Ministry of Religious Affairs, the PIES program gives the opportunity to six academics from Indonesian Islamic universities who are currently completing their PhDs in Indonesia to study at The Australian National University for one year. The six PIES participants who have contributed chapters to this volume studied in Australia in 2016. Their research spans a wide array of fields from politics, education, marriage law, interfaith relations and mysticism. These chapters showcase the quality and breadth of Islamic research in Indonesia and also the value and mutual benefit of close cooperation between Australian and Indonesian institutions.

Associate Professor Greg Fealy, Director of the PIES [Partnership in Islamic Education Scholarships] Program, The Australian National University [ANU], Canberra.

Dr. Sally White, Academic Manager of the PIES [Partnership in Islamic Education Scholarships] Program, The Australian National University [ANU], Canberra.

ISBN 978-602-6577-35-1
9 786026 577351
www.alvabet.co.id